
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA
SAN DIEGO

dans la même collection :

Repères
« Sciences humaines - idéologies »
sous la direction de Gilles ANQUETIL

1. LE CORPS PRODUCTIF
Guéry (F.)
Deleule (D.)

2/3. MUSIQUE ET VIE QUOTIDIENNE
Beaud (P.)
Willener (A.)

4. L'ABSENT DE L'HISTOIRE
Certeau (M. de)

5. ORGANISATION,
ANTI-ORGANISATION
Stourdzé (Y.)

6. UN DISCOURS AU REEL
Théorie de l'inconscient
et politique de la psychanalyse
Roudinesco (E.)

en préparation :

ALICE AU PAYS DES MERVEILLES
Structures logiques et
représentation du désir

LA MORT DU SENS

SCIENCE-FICTION ET
CAPITALISME

Maquette : Aline Elmayan

Michel de Certeau

l'absent de l'histoire

Sciences humaines et idéologies sous la direction de Gilles Anquetil



L'Auteur

Historien et anthropologue, Michel de Certeau enseigne à l'Université de Paris VII. Il dirige la « Bibliothèque de sciences religieuses ».

Il a publié notamment :

Le Mémorial de Pierre Favre (1960).
Guide spirituel de J.-J. Surin (1963).
La correspondance de J.-J. Surin (1966).
La prise de parole (1968).
L'étranger ou l'union dans la différence (1969).
La possession de Loudun (1970).

A paraître :

Le langage mystique
La production de l'histoire.

PRINTED IN FRANCE / IMPRIMÉ EN FRANCE
Tous droits de reproduction, de traduction ou d'adaptation réservés pour tous les pays.
© MAISON MAME, 1973.

ISBN 2-250-00351-X

sommaire

DEC '78
D
16.8
.C47

avant propos

L'avant-propos d'un livre conclut un parcours. Il s'écrit déjà d'un autre lieu, pour un bref retour sur une étape passée. Ce parcours a commencé avec l'étude du XVIIe siècle religieux, et débouché sur l'examen de l'historiographie qui organise la représentation du passé. Une histoire de la sorcellerie, de la mystique ou des sectes d'hier m'a conduit à reconsidérer le discours dont l'objet est l'absence.
Mais il a fallu que des articles dispersés soient détachés d'une suite et regroupés pour qu'ils dessinent une étape. Ce découpage est la trace d'une autre main. Les textes de ce volume ont été réunis par l'amitié d'un lecteur-éditeur, Gilles Anquetil. L'intervention d'un autre les a mués en un singulier, ce livre, et me situe hors d'eux, ailleurs. Cette mini-expérience est déjà un indice de ce qui se passe dans l'historiographie : c'est l'altérité (ce qui arrive d'autre) qui crée la césure grâce à laquelle peut s'instaurer une « compréhension » différente, c'est-à-dire la combinaison entre un déplacement dans la topographie contractuelle des

locuteurs[1] et une autre interprétation des documents. J'y vois le symptôme d'une loi plus générale : le changement de l'espace où le discours se produit, a pour condition la coupure que *l'autre* introduit dans *le même* (c'est l'événement), et pour effet une nouvelle organisation de l'intelligibilité (une « structure » du pensable).
Le rapport à l'autre se présente ici d'une seconde manière. La plupart des textes réunis dans ce volume se sont écrits dans les marges d'ouvrages récents : Mandrou, Bremond, Pereira de Queiroz, Mühlmann, Kolakowski, Foucault, etc. Le discours d'un autre a rendu possible chacun d'eux. Ils ne constituent pas une œuvre propre, ni la description d'un itinéraire. Ils se placent sur les accotements de mes travaux personnels et au plus près d'études importantes dont je ne suis que le lecteur. Ils ont poussé dans cet entre-deux qui privilégie l'échange des questions plutôt que la vérification de réponses. Textes dialogiques, où la recherche s'avoue elle-même sous sa forme relationnelle, à la façon dont on parle sur les pas de porte. Ce sont les effets d'une dette, mais pour produire un écart. Ils se tiennent dans un voisinage d'où naît leur différence.

Les textes ainsi réunis renvoient doublement à une altérité : en tant qu'un autre en a rendu possibles la production et le rassemblement, et aussi en tant que la différence (les marges d'une société) est l'objet de ces recherches historiques. Ils représentent donc quelques jalons d'un voyage chez les Bororos ou les Nambikwaras du XVIIe siècle. Mais étudier la sorcellerie, la mystique ou les secrets d'hier (autant de régions frontières) m'a conduit à mettre en question le discours de l'histoire, qui s'articule sur un *absent,* le passé.
Tel Robinson Crusoé sur la grève de son île, devant

1. Tout discours suppose un **contrat** tacite entre destinateur et destinataire. Il fonctionne grâce à un **placement** réciproque de l'un et de l'autre. A cet égard, il s'insère dans un réseau topographique de rapports (sociaux, politiques, pédagogiques). Il tend soit à les préserver comme sa condition de possibilité, soit à les déconstruire symboliquement. Mais finalement cette topographie illocutionnaire n'est modifiée que par des mouvements sociaux. Elle appartient à « l'organisation des interdits de langage », dont Michel Foucault vient d'analyser quelques aspects, in **Histoire de la folie à l'âge classique**, 2e éd., Gallimard, 1972, pp. 578-579.

« le vestige d'un pied nu empreint sur le sable », l'historien parcourt les bords de son présent ; il visite ces plages où l'autre apparaît seulement comme *trace* de ce qui a *passé*. Il y installe son industrie. A partir d'empreintes définitivement muettes (ce qui a passé ne reviendra plus, et la voix est à jamais perdue), se fabrique une littérature : elle construit une mise en scène de l'opération qui confronte l'intelligible à cette perte. Ainsi se produit le discours qu'organise une présence manquante.

sorciers
et
mystiques

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE
I

la magistrature devant la sorcellerie au XVIIe siècle

Immense transgression sociale et culturelle — mais une transgression rêvée et fantastique, déguisée dans le langage du passé —, la sorcellerie est entrée dans la société des XVIe et XVIIe siècles comme le loup de la légende : elle vient sous la figure du « garou » nordique, forme pourtant pitoyable d'une contestation issue d'on ne sait quelles résistances, émergence du « panique » cher à Alphonse Dupront et révélateur d'obscurités souterraines. Elle appartient à ce que Françoise Mallet-Joris appelle « les âges de la nuit ». Un autre temps que celui de l'histoire. Ces irruptions nocturnes, Robert Mandrou les analyse en se plaçant délibérément du côté de la lumière, là où se trouvent des textes, des lois, des procès, en somme une raison, c'est-à-dire du côté des magistrats [1].

Mais son étude de « psychologie historique » montre justement comment, au cours d'un siècle de débats,

1. Robert Mandrou, **Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique** (Plon, 1968, 583 p.). Toutes les indications de pages dans le texte ou dans les notes renverront à cet ouvrage.

s'est produite une « remise en question des grands principes » sur lesquels se fondait la loi d'un temps. Les témoins de la justice attestent et pour une grande part déterminent une mutation de « l'ordre » qu'ils défendaient contre le « désordre ». Mais je me demande s'il ne faut pas plutôt dire qu'ils font accéder au statut d'une normalité la sourde rébellion que déclaraient *déjà* les « suppôts de Satan ». Sous ce biais, les magistrats entérinent ce que d'abord ils combattaient, à savoir un malaise religieux et culturel, mais en lui fournissant une rationalisation acceptable et désormais non religieuse. Au terme d'une évolution qui ouvre sur « le siècle des lumières », les magistrats normands pressentent bien, en 1670, qu'ils introduisent « une nouvelle opinion contraire aux principes de la Religion » (cité p. 554). N'est-ce pas leur manière de *donner raison* à la mutation dont la sorcellerie avait été l'un des premiers signes ?

Robert Mandrou n'acceptera probablement pas qu'une interprétation pareille soit donnée à sa minutieuse enquête. Il voit dans ces juges « l'élite intellectuelle du royaume » (p. 548) et les promoteurs d'une prise de conscience par où s'insinue, puis s'affirme une nouvelle « raison » socio-culturelle. L'énorme dossier qu'il présente suppose de nouveau, cette fois sur le terrain plus fondamental d'une société qui se définit en organisant sa justice, le « décalage évident entre deux cultures », l'une savante, l'autre populaire, qu'il avait constaté dans la littérature de colportage de la Bibliothèque bleue de Troyes [2]. Le « progrès » descendrait peu à peu de l'élite à la masse, des magistratures suprêmes aux clientèles rurales. C'est patent, si l'on considère les *conceptions* qui opèrent et traduisent un « désenchantement » du cosmos médiéval ou du matériau imaginaire de la sorcellerie. Mais à envisager cette crise de civilisation dans sa globalité, il semble que le déplacement ou l' « inquiétude » du sol culturel est également, et peut-être d'abord, représenté par les « émotions » populaires, alors même qu'il apparaît dans le vocabulaire archaïsant du diabolique, avant de recevoir un statut rationnel avec l'élaboration d'une philosophie commune et d'un droit nouveau chez les magistrats.

2. Robert Mandrou, **De la culture populaire au XVIIe et XVIIIe siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes** (Stock, 1964). Cf. p. 119.

Cette hypothèse, différente des conclusions auxquelles son étude sur les magistrats a conduit R. Mandrou, m'a été suggérée par l'analyse, plus détaillée peut-être [3], d'un tronçon assez court de l'immense littérature qu'il a parcourue. Par l'ampleur de son investigation, il réintroduit dans la longue durée les interférences entre une culture « populaire » et une culture savante. Il change les données du problème, en même temps qu'il les précise, montrant ce rapport redoublé par une relation entre ce qu'on peut appeler, hâtivement, une religion de la « masse » et une « déchristianisation » des élites. Il oblige donc à réexaminer l'utilisation, en histoire moderne, des concepts de *masse* et d'*élite,* à travers une confrontation des juges (et de leur idéologie) avec un phénomène social *devenu* pour eux aberrant : la sorcellerie.

Ce n'est pas tout. « Ce livre, déclare-t-il, prétend marquer une nouvelle étape dans le développement des études de mentalités collectives et, par là même, dans le renouvellement des méthodes et des objectifs de la science historique, qui est en cours depuis bientôt un demi-siècle » (p. 10). De fait, il veut surmonter une dichotomie entre l'anthropologie et l'histoire, entre les « modèles » statiques ou les clichés synchroniques, vers lesquels tend la première, et la poussière des événements que la seconde ordonne souvent selon d'incontrôlables continuités dans le temps. D'une part, il montre la lente et complexe genèse de configurations mentales — une naissance, une évolution — ; d'autre part, il décèle dans le conscient et dans les actes explicites ce que A. Dupront appelait « les sous-jacences anthropologiques [4] » des structures profondes.

« une exploration de la conscience judiciaire »

L'affrontement entre les représentants de la justice (les magistrats) et les excommuniés ou les « hérétiques » d'une société (les sorciers) représente, tout

3. Jean-Joseph Surin, **Correspondance**, éd. M. de Certeau (Paris, D.D.B., 1966, 1828 p. ; sur Loudun, cf. surtout pp. 241-414, et 1721-1748) ; M. de Certeau, **La possession de Loudun,** Julliard, 1970.
4. Alphonse Dupront. « De l'acculturation », dans **XVIIe Congrès International des Sciences historiques. Rapports. I. Grands thèmes** (Vienne, F. Berger, 1965), p. 14, à propos des rapports entre anthropologie et histoire (p. 19-29).

au long du siècle, par un lent dégradé des convictions et des pressions collectives, l'histoire d'une mutation fondamentale : elle a fait passer une *opposition*, de sa forme archaïque et religieuse (démonologique) à un statut politique (les rébellions) ou psychologique (les maladies mentales) ; elle a conduit une société à *penser* différemment son rapport au monde et à elle-même, par la substitution de critères scientifiques ou politiques, puis d'un pouvoir de l'homme sur les choses, à la lecture des signes indiquant l'immanence de forces naturelles et surnaturelles.

De cet « objet » incertain, immense, l'historien ne peut montrer que le *saisissable*. D'où ses choix. « Il a fallu laisser de côté survie et mutations des croyances populaires » (p. 15), c'est-à-dire l'essentiel, mais les documents datés font défaut. De même, les sorciers n'ont pas et ne peuvent avoir la place que nous promet le titre de l'ouvrage : ils n'interviennent jamais que pris dans les rêts de la justice, tels que les entendent leurs examinateurs, tels qu'ils se présentent à eux ; ils sont vus *de ce côté-ci* de l'histoire (du côté des clercs), enfermés dans les textes des magistrats comme ils le furent dans leurs prisons, puis dans leurs hôpitaux. C'est un handicap terrible de l'histoire. Comment accorder à ces « étrangers » du dedans une autre position que celle de suspects ou de condamnés [5] ? R. Mandrou le note (cf. p. 551), la sorcellerie rurale ne s'est guère fait écouter elle-même : tant que le diable n'a pas atteint les « familles honorables » et parlé leur langue, tant qu'il n'a pas pénétré dans les villes et dans les couvents, « possédés » et sorciers n'ont été considérés que pour être châtiés et ne sont pas parvenus à se faire entendre directement. La masse des pauvres diables reste en blanc dans une historiographie. Il faut le constater et ne plus l'oublier, car c'est un « parti pris » qui va resurgir ensuite dans tous les résultats.

Prenant à revers le phénomène, R. Mandrou s'installe dans les archives existantes pour tenter « une exploration de la conscience judiciaire au XVIIe siècle [6] » (p. 16), ou, plus précisément, « une investigation de psychologie collective pour un groupe social précis : le monde de la magistrature, et spécialement des parlementaires » (p. 548). Dans ce groupe très étroit, en effet, il s'enferme, *par souci de rigueur*. Regrettons d'être enfermés dans les tribunaux avec cette catégorie sociale. Les réactions du public, devant les jugements portés ou les faits évoqués, ne sont qu'à peine indiquées (cf. p. 234). Plus de place aurait pu être donnée à l'apport, capital, que représentent les dépositions des témoins. Une différence *externe* manque à la description des idées ou des conflits parlementaires sur le sujet. Seul indice mentionné, mais capital : des accusés, paysans ou paysannes, refusent de croire aux « preuves » de sorcellerie dont les juges font état (cf. p. 108-111). A la logique irrésistible utilisée contre eux, un sur dix d'après Delcambre, 5 % d'après R. Mandrou auraient résisté : est-ce le signe qu'ils adoptent les mêmes critères, mais qu'ils ne se jugent pas concernés — ou bien qu'ils ne les acceptent pas et apprécient leurs actions selon d'autres principes ? Impossible de répondre : nous avons toujours le point de vue des magistrats pour en décider.

Par contre, les différences *internes* au groupe sont analysées avec une très grande finesse, selon les clivages géographiques, sociaux et chronologiques. Cette articulation interne de la magistrature est montrée grâce à la mise en valeur de tout un éventail d'appartenances sociales, de localisations significatives (relations Paris/province, provinces entre elles, ville/campagne) et de statuts professionnels (hiérarchie de la magistrature). Bel exemple de l'intérêt, pour une histoire socio-culturelle, de l'histoire des idées. A cet égard, c'est un « modèle » méthodologique. L'analyse des procès devient ici une pierre de touche, un instrument de différenciation. Ceci d'autant plus que, portant essentiellement sur des arrêts, elle a pour base les décisions que les robins ont prises à la *majorité*, et donc « l'expression collective de leurs convictions » (p. 15). Ce relatif effacement des individus dans les jugements prononcés au titre d'une fonction et d'un

5. L'un des rares travaux scientifiques sur ce point est celui d'Etienne Delcambre, « La psychologie des inculpés lorrains de sorcellerie », dans **Revue historique de droit français et étranger,** 1954, pp. 383-404 et 508-526.

6. Sur ce sujet, Etienne Delcambre a ouvert la voie avec sa remarquable étude sur « Les procès de sorcellerie en Lorraine. Psychologie des juges », dans **Revue d'histoire du droit,** Groningue, 1953, p. 389-420.

corps est favorable à l'établissement d'une sociologie mentale du groupe professionnel. Mais l'arrêt porté en robe et en commun permet-il de conclure aux « convictions » de ces hommes, une fois sortis de la Cour ? Il se réfère à un rôle social. Il exerce une contrainte. Il peut être aussi un alibi. R. Mandrou note que « les parlementaires se sont prudemment gardés de prendre position individuellement lorsque le doute a commencé à pénétrer leurs esprits » (p. 16). A cette difficulté, il répond, d'une part, en donnant aux documents collectifs le contrepoint des juristes auteurs, c'est-à-dire des individus dont il étudie les œuvres ; d'autre part, en niant que les magistrats aient *pu* « établir deux parts dans leur existence », être autres dans leur métier, autres dans leurs activités extra-professionnelles, « ignorants » là, « éclairés » ici (p. 549-550). Affirmation globale que, dans sa généralité, on peut tenir pour vraisemblable, même si un certain nombre de cas, au XVIIe, indiquent le contraire[7]. Mais les preuves manquent ; il est impossible de savoir *jusqu'où* cette affirmation est vraie, ni *de quelle nature* est l'unité intellectuelle ainsi posée — problèmes pourtant capitaux si l'on veut apprécier, par exemple, la pression des institutions par rapport à l'évolution des idées personnelles, ou bien si l'on cherche à déceler quel type de cohérence pouvait amener des magistrats à poser des actes pour nous opposés, mais pour eux conformes à une organisation de leurs fonctions publiques et de leur vie privée. Pour être réelle, l'unité de l'existence peut se présenter, chez ces robins, sous un mode étranger aux définitions que nous en donnerions aujourd'hui. Il reste donc difficile de *situer* les résultats de ce travail, soit par rapport à la vie privée des juges eux-mêmes, soit par rapport à leurs vis-à-vis au tribunal (ou hors du tribunal), les sorciers et les possédés.

7. C'est ce que l'on constate, par exemple, dans la dichotomie dont témoigne la vie de certains intendants. Cf. Michel de Certeau, « Politique et mystique. René d'Argenson (1596-1651) » dans **Revue d'Ascétique et de Mystique,** t. 39, 1963, p. 45-82. Un autre cas, qui touche de plus près à la magistrature, a été analysé par Jacques Le Brun, « Le Père Pierre Lalemant et les débuts de l'Académie Lamoignon », dans **Revue d'Histoire littéraire de la France,** t. 61, 1961, p. 153-176 : de ce groupe constitué surtout par des gens de robe (maîtres des requêtes, conseillers, avocats), l'audace intellectuelle se fait jour dans les discussions **privées** d'une « académie ».

D'une manière générale, R. Mandrou nous offre le tableau des continuités et des discontinuités décelables dans la région et au niveau qu'il s'est donnés — d'où l'acuité des distinctions révélées —, plutôt que l'élucidation du rapport qu'entretient cet ensemble avec d'autres types d'analyses ou d'autres régions isolables dans l'épaisseur de la même histoire. Etait-ce possible ? Ici apparaît une fois de plus la difficulté de concilier la compréhension (à l'intérieur d'*un secteur* rigoureusement délimité) et *l'extension* (le repérage des *rapports* entre grandes unités socio-historiques — périodes, milieux, etc. — ou entre types d'investigation — économique, sociologique, culturel, etc.). Du moins l'étude de R. Mandrou embrasse-t-elle toute la France et pendant plus d'un siècle, de sorte que les mouvements constatables dans cette vaste surface ne cessent de renvoyer à une évolution plus « globale » (à des modifications sociales, économiques et politiques) qui tout à la fois rendra compte des faits observés dans ce domaine particulier et pourra être ou vérifiée ou corrigée par eux.
De ce point de vue, et pour en rester aux problèmes posés par la délimitation et la présentation du sujet, on regrettera que cette enquête ne manifeste pas davantage le fait qu'elle est *nationale*. Par exemple, il eût été peu onéreux, pour l'auteur, d'établir une carte des sorcelleries et des possessions, et de mesurer ainsi leur importance et leurs localisations successives (quelles provinces ? villes ou campagnes ?) selon deux ou trois coupes dans le temps. Des sorcelleries, il écrit : « La vague n'a épargné, semble-t-il, aucune région de France » (p. 136). Le doute que trahit ici le *semble-t-il* aurait-il pu être levé par des cartes fondées sur la statistique des procès, sur le dénombrement des productions démonologiques ou sur les comptabilités anciennes de cas signalés ? L'auteur affectionne le vocabulaire des « ondes » qui se propagent, des « vagues » qui s'étendent « à travers la France entière ». Une topographie aurait sans doute permis de suivre ces vagues, de contrôler certains silences de l'ouvrage (il n'y est à peu près rien dit de la Bretagne, où le diabolique prolifère, si du moins on en croit les nombreux comptes rendus des missions au XVIIe siècle), de comparer (point qui me paraît capi-

tal) les ombres jetées sur la carte de France par les diableries avec celles (contemporaines ? postérieures, plutôt) qu'y tracent les soulèvements populaires dans les cartes établies par Porchnev pour le deuxième tiers du XVIIe siècle[8] — ou avec les taches (antérieures, souvent) qui circonscrivent les guerres de religion[9]. La représentation graphique joue le rôle d'une *vérification,* puisqu'elle fait apparaître la manière dont l'enquête couvre le champ d'investigation ; elle a une fonction *heuristique,* puisqu'elle pose des problèmes nouveaux en ouvrant la possibilité de comparaisons (par exemple, ici, entre sorcelleries, soulèvements populaires et guerres de religion), alors même que celles-ci restent étrangères au propos d'une étude nécessairement limitée pour être rigoureuse[10].
Il est certes paradoxal de rappeler, à propos de R. Mandrou, l'heuristique géographique, dont il est l'un des avocats les plus convaincus, ou l'œuvre de Porchnev qu'il a présentée au public français et à laquelle il a ajouté « un jeu de cartes annuelles s'efforçant de restituer les vagues du mouvement ». Il y a une lisibilité géographique de l'histoire.

8. Boris Porchnev, **Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648** (S.E.V.P.E.N., 1963), p. 665-676. Cf. aussi Marc Venard, **Les débuts du monde moderne (XVIe et XVIIe siècles),** t. V (Bordas-Laffont, 1967), p. 344.
9. Cf. Marc Venard, **op. cit., p. 458.**
10. A propos de la présentation, il faut souligner l'intérêt des indications données sur les sources manuscrites et imprimées du sujet (p. 18-59). Pour avoir longuement voyagé dans cette littérature multiple et cachée, j'admire cette bibliographie. Elle constitue, en particulier, et pour ce qui concerne les libelles et traités anciens, un apport essentiel à une histoire du livre. Je regrette seulement que R. Mandrou n'ait que rarement indiqué les éditeurs anciens et les lieux d'édition de ces « libelles » souvent publiés en plusieurs villes et à plusieurs reprises : la circulation ou la diffusion de ces pamphlets fait partie de leur histoire et elle est bien souvent repérable sans qu'on ait à se livrer à l'opération policière qui consiste à localiser les livrets « s.l.n.d. ». Il en va de même pour les traductions en français d'ouvrages étrangers : leur nombre, leurs lieux, l'identité des traducteurs (comme l'auteur le souligne dans le cas de Spee, traduit par le médecin bisontin F. Bouvot, p. 429-433), sont des éléments importants. Par contre, les éditions différentes d'un même texte (cf. dans sa bibliographie, les nos 30, 336 et 337) semblent parfois données comme des ouvrages distincts. R. Mandrou ouvre ainsi une piste (transmission et variantes des textes), éveillant lui-même notre curiosité en la frustrant. Il renvoie aussi à des manuscrits, alors qu'il en existe d'excellentes éditions ; ainsi la lettre de Laubardemont à Séguier (p. 268, n. 1) a été publiée par Tamizey de Larroque dans **Le cabinet historique,** t. 25 (1879), « Document relatif à Urbain Grandier, p. 15-16 ; etc. On aurait aimé savoir aussi, pour ces livrets difficilement accessibles, **où** ils sont conservés et consultables.

Une « élite » nous est montrée, avec ses étages et ses différenciations en micro-groupes. Elle se détache sur un fond populaire de misère et de « désespoir ». Ainsi, loin derrière le corps des magistrats mais pris dans le texte des rapports officiels, ce garçon bordelais (il a quatorze ans !), vêtu d'une peau de loup, « abandonné et chassé par son père... vaguant par les champs sans guide et sans personne qui en ait le soin, mendiant son pain » (p. 187). Combien sont-ils, ces émigrés de l'intérieur, errants dans les campagnes qui constituent l'horizon du tableau ? C'est la partie opaque de l'histoire. C'est le murmure que l'historien ne parvient pas à faire entrer dans son texte.
Par contre, les robins sont sur le devant de la scène. Ils se distinguent entre eux et d'autres professions voisines, les unes déclinantes (comme celle des théologiens), les autres montantes (comme celle des médecins).
Entre eux, d'abord. A cet égard, le parlement de Paris a un rôle de « précurseur » (p. 196) par rapport aux parlements de province, R. Mandrou le prouve à maintes reprises. Ainsi, vers 1600[11], Louis Servin, avocat général du roi, obtient un arrêt interdisant la « preuve par eau » ; il reproche aux juges de première instance de tendre à « réprimer la magie » par une « contremagie », et s'oppose à « un zèle qui ne serait selon la science » (cité p. 182). Finalement une « science » est opposée par le Parisien à la tradition dont les juridictions subalternes font état. L'écart est grand. Dans l'immédiat, il ne sera pas comblé, comme le montre aussi « la faible diffusion des écrits contestataires » (p. 190). A ce défaut de circulation du livre correspondent des rigidités locales. On les retrouvera entre médecins parisiens et médecins provinciaux, « médecins de village » qui ne sont pas sortis de leur trou (cf. p. 280). C'est sans doute l'indice de la pression que le milieu local exerce sur ses notables (cf. p. 373). Mais à travers les réticences, puis les sanctions du parlement de Paris à l'encontre des

11. Servin reprend l'affaire de sorcellerie jugée à Dinteville (près Chaumont, en Champagne) en 1594. Ses plaidoiries à ce sujet ont été publiées dans ses **Actions notables et plaidoyez** à Rouen, en 1629, « dernière édition » (p. 56). Le procès en appel à la cour de Paris eut lieu en novembre 1601, sentence **le 1er** décembre 1601.

juges « ordinaires » (cf. p. 354-361, 389, etc.), enfin l'arrêt général exigeant l'appel automatique au parlement pour les crimes de sortilèges entraînant la mort ou la torture, il apparaît que le clivage géographique est plus fort que l'homogénéité professionnelle. La distance par rapport à Paris prend une signification culturelle ; elle mesure un « retard » par rapport au « progrès ».

Il en va de même entre parlements. C'est relativement nouveau, indice d'une centralisation croissante et d'une déperdition qui précède, dans les provinces, les coups qui vont être portés aux institutions parlementaires. R. Mandrou apprécie même les magistrats bordelais d'après leur sensibilité « aux discussions parisiennes » (p. 185), vers 1603. Il rejoint la manière dont Parisiens et provinciaux sont peu à peu amenés à se juger réciproquement. Trente ans plus tard, à propos d'une affaire lyonnaise, l'avocat général de Paris pose comme novatrice sa propre Cour, « laquelle véritablement ne croit pas si facilement et légèrement à ce crime énorme et ne le punit pas de prime face comme on fait ailleurs » (cité p. 349). Cet *ailleurs* cache le privilège d'un *ici*. Une répartition nouvelle s'opère entre la « facilité » provinciale et la « connaissance » parisienne. Entre la « magie » et la « science » (p. 182), une distribution affecte l'une à la province et l'autre à Paris [12]. Une mentalité nouvelle fait des magistrats les complices de la centralisation, avant qu'ils aient à se défendre, mais trop tard, contre les formes royales et administratives d'un pouvoir central [13].

Autre manière de repérer l'évolution des parlementaires : leurs relations avec les théologiens et les médecins, mais aussi avec le clergé, les intendants, etc., en somme tous ceux qui sont partie prenante dans les procès de sorcellerie. Je ne m'arrête pas aux idées émises, mais aux positions réciproques dont elles sont un signe. Ici encore, R. Mandrou apporte beaucoup d'éléments neufs, que peut-être il ne souligne et ne regroupe pas assez.

Les différences entre corps professionnels semblent obéir à deux lois inverses selon qu'il s'agit de Paris ou de la province, et cela d'autant plus que des régions plus « reculées » sont envisagées. A l'intérieur même de l'évolution générale qui tend vers la démystification du diabolique, ces différences paraissent diminuer à Paris et s'accroître en province. Ou bien encore — ce qui revient sans doute au même — elles ont à Paris, ou dans le haut personnel, une portée de plus en plus *politique* (c'est-à-dire qu'elles se situent sur le fond commun de conflits de pouvoirs), alors qu'en province elles restent beaucoup plus *doctrinales* dans les débats dont les sorcelleries puis les possessions sont l'occasion. Tout se passe comme si des connivences intellectuelles, nouées en des « académies » ou en des réseaux intellectuels, rassemblaient à Paris magistrats, médecins, prélats même ou théologiens (tels ceux de Port-Royal, cf. p. 324, ou ceux qui participent à l'académie Lamoignon [14]) en une commune adhésion à la « science » et aux « lois » de la nature. Les conflits naîtront plutôt de prérogatives en jeu et, par exemple, de l'autonomie que le clergé prétend garder là où le magistrat laïc veut faire valoir désormais une juridiction.

En province, les oppositions semblent encore d'un autre type, plus « doctrinal » — si l'on se tient à la façon dont elles se formulent. Une série de glissements s'opère : le magistrat et le théologien s'associent (R. Mandrou ne signale pas suffisamment le fait et l'importance des liens familiaux entre les deux groupes) contre le médecin ; les magistrats s'opposent aux commissaires du roi (cf. p. 545-547) ; le conseil de la ville demande une consultation médicale alors que le juge ordinaire ne le fait pas (p. 94-95). Malgré la discontinuité des temps, il y a ici de sourdes continuités qui s'appuient sur des traditions religieuses et sans doute, plus fondamentalement, sur des types différents de relation au monde, même si elles signifient aussi des conflits de pouvoir.

12. Sur le rôle nouveau de Paris, cf. Roland Mousnier, « Paris, capitale politique », dans **Paris, fonctions d'une capitale** (Cahiers de civilisations, 1962).

13. Les interventions royales de 1670-1672 (p. 443-466) et l'ordonnance générale de 1682 (p. 466-486) ne doivent pas seulement être interprétées comme le triomphe d'une position « éclairée » et parisienne qui n'admet plus qu'une « prétendue magie ». En court-circuitant les convictions parlementaires en cette matière, elles marquent une étape importante dans le conflit, déjà ancien, entre les juridictions locales et les décisions confiées aux commis du roi. R. Mousnier a bien des fois analysé cette question ; cf. par ex. à propos des intendants, **Lettres et Mémoires adressés au chancelier Séguier,** p. 42-51.

14. Cf. Jacques Le Brun, **op. cit.,** p. 158. Il faut rapprocher ce que R. Mandrou nous apprend sur la position de d'Ormesson à Louviers (p. 233) et ce que J. Le Brun a dévoilé des activités du même dans l'académie Lamoignon (**op. cit.,** p. 157 et surtout 163-164).

une réorganisation sociale du savoir

Deux phénomènes, en particulier, retiennent l'attention. D'abord l'attitude « possessioniste » (favorable à la réalité de la possession) de certains intendants, alors que les magistrats du lieu ont déjà des convictions inverses. Ensuite, la lente, la sûre, la « menaçante » promotion du médecin.
En ce qui concerne les premiers, les « possessionistes » (Laubardemont, Bouchu, etc.), je ne suis pas sûr que leur comportement puisse s'expliquer seulement par leur fidélité à une décision centrale prévenant la juridiction des parlements, ni que « la passion de l'autorité monarchique entraîne l'intendant à défendre les positions les moins éclairées » (p. 547). Compte tenu des différences de caractères, il me semble que, bien souvent, l'intendant distingue totalement deux régions de sa vie, le *public* et le *privé* ; il fait de la « raison d'Etat » l'éthique de la première, et de la religion, la détermination de la seconde [15]. Dans cette mesure, il atteste une situation *plus* « moderne » que les magistrats dont les convictions religieuses avancées définissent encore les décisions juridiques ; ou bien il représente *une* forme de ce modernisme quand il case dans le privé le miraculeux qu'il exclut du politique, alors que des magistrats en fournissent une *autre* forme quand ils cherchent un compromis institutionnel dans une rationalisation des considérants et des arrêts. Ainsi de Laubardemont lui-même ; quoi qu'il en soit de sa moralité, ses convictions religieuses ne font pas de doute, mais elles ont une expression localisée et d'autant plus accueillante à l'extraordinaire ou au « miracle » que les conséquences politiques en sont exclues [16].
Entre ces intendants et ces magistrats, la différence pertinente n'est pas que les uns sont moins « éclairés » que les autres (jugement qui retient seulement un aspect particulier de l'équilibre personnel), mais elle est dans la région du changement : pour les premiers, la naturalisation du politique [17] ; pour les seconds, la moralisation du droit et, le plus souvent, des croyances qui restent investies dans la fonction judiciaire. Par là, se distinguent aussi des mentalités professionnelles et peut se mesurer l'impact plus ou moins grand d'une modification nationale et structurelle sur les divers corps du pays selon leur participation croissante ou décroissante aux affaires publiques.
L'évolution des médecins est plus complexe. Mais, une fois de plus, une répartition d'après leurs idées sur la sorcellerie ou la possession n'est pas la plus sûre. En deçà d'un riche éventail qui va des « crédules » aux « sceptiques » et qui comprend aussi des « conversions » curieuses (tel ce médecin bourguignon, d'abord sceptique, puis ébloui par des sorciers qui lui en disent plus que Del Rio et tous les livres, p. 258). il y a d'abord la position qui leur est faite, c'est-à-dire le pouvoir qui leur est ainsi donné. Partisan ou critique, le médecin devient le recours. C'est l'homme de la « science » et de « l'expérience » — les deux ne faisant qu'un. Devant le diabolique, comme devant le miracle [18], son « témoignage » ou son « attestation » est nécessaire, et contre lui on fait appel non au théologien, mais à un autre médecin. *Le lieu du savoir se déplace.* Même s'il n'est pas explicitement reconnu, même s'il est combattu (mais alors avec ses propres armes, ou par des moyens qui sont autoritaires ou politiques et non plus « scientifiques » ou théoriques), le savoir médical définit peu à peu le champ sur lequel désormais les débats se déroulent ; le vocabulaire même des disputes trahit son empire, qui s'insinue sous les oppositions théoriques. Le médecin se situe entre elles, dans la mesure où il « atteste » et « témoigne » (les mots ont ici un poids particulier) de ce qu'il voit. Dans l'interstice, dans la faille qui se crée entre idéologies opposées, il reçoit et se donne pour rôle de dire ce qu'il « observe ». Que sa « science » ait souvent les allures d'un patois et soit encore bourrée de théologie (cf. p. 283-284), le fait est secondaire par rapport à la *fonction* qu'il

15. Cf. M. de Certeau, **Mystique et politique, art. cité** p. 52-82.
16. Sur Laubardemont, cf. R. Mousnier, **Lettres et Mémoires,** p. 1207 ; J.-J. Surin, **Correspondance,** p. 277-279, 301-302, etc. et l'Index.
17. Etienne Thuau l'a analysé dans son grand livre, **Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu** (A. Colin, 1966), sous le signe de ce qu'il appelle le « courant étatiste » (terme associant d'ailleurs trop vite un courant qui exalte l'Etat, et un courant qui distingue l'Eglise et l'Etat). **Cf.** surtout p. 339-404 : « **Les caractères** de l'esprit **étatiste** ».
18. Les nombreuses enquêtes présentées par Henri Platelle, **Les chrétiens face au miracle, Lille au XVIIIe siècle** (Cerf, 1968) comportent cet appel au médecin : celui-ci a partout une place qui n'est pas celle de la décision, mais celle du **savoir** (utilisé ou résistant, élliminé ou triomphant, peu importe ici).

occupe en des débats de plus en plus centrés sur l'identification de ce qui est *réel.* Et de ce point de vue, les innombrables rapports de médecins ou de chirurgiens dont R. Mandrou cite des extraits opèrent une modification : ils substituent au critère de la *vue* (devenu suspect, à partir du moment où sorciers et possédés décrivent aussi leurs visions, et où l'objet vu peut être objet rêvé ou hallucination de « mélancolique »), *le contrôle du voir par le toucher* ou par l'odorat. Ils sont les témoins d'une nouvelle manière de voir qui supprime l'équivoque due à la distance entre l'œil et l'objet et qui, en un retournement cartésien [19], fait du *contact* la garantie et l'immédiateté de l'évidence, de l'*intueri.*
A ce pouvoir (auquel il faudrait comparer ceux qui apparaissent en d'autres secteurs), correspondent non seulement le fait que l'accusation de sorcellerie se met, tout comme la satire moliéresque, à viser le médecin (p. ex. à Nancy, cf. p. 246-250), mais surtout la position de médiateurs que se donnent les médecins (entre les « superstitieux » et les « athées », il y a « les médecins tenant le milieu » : cité p. 302). Plus important encore, le titre qui fonde leurs « prérogatives » : « Les médecins en ce cas ont de grandes prérogatives par-dessus les ecclésiastiques, car *ils savent...* [20] » Plutôt qu'à une pure substitution de personnages dans le même rôle, celui de l'autorité scientifique, c'est à une réorganisation générale des fonctions que renvoie cette place neuve, médiatrice, non encore occupée, et désormais tenue par les médecins [21].

19. Dans une brève et vigoureuse étude sur la 9e **Règle pour la Direction de l'esprit,** Michel Serres vient d'analyser chez Descartes le mouvement qui le fait remonter de la vision, modèle de l'intuition, au toucher, modèle de la vision. Cf. « L'évidence, la vision et le tact », dans **Les Etudes philosophiques,** 1968, p. 191-195.
20. Ainsi parle Pierre Yvelin en 1643 (cité p. 288). R. Mandrou note (p. 312) cette « hardiesse des médecins qui tiennent tête aux théologiens, à Louviers notamment ».
21. A ces clivages socio-professionnels révélés par l'analyse des procès, il faut ajouter les rapports nouveaux du clerc avec le laïc (p. ex. en ce qui concerne la juridiction du magistrat ou du commissaire en matière de sorcellerie) et les déplacements dans les relations entre prêtres séculiers et réguliers. L'opposition ville-campagne ou Paris-province se retrouve, certes, à l'intérieur des congrégations religieuses. Mais l'opposition essentielle est plutôt celle qui sépare des prêtres acculés à défendre la réalité du diabolique (comme, en d'autres cas, celle du miraculeux) pour **s'opposer à « l'athéisme »,** et des prêtres amenés par un nationalisme nouveau à faire prévaloir une « raison » (sociale et naturelle) contre l'ingérence des pouvoirs ecclésiastiques en une matière qui leur paraît désormais **du ressort de l'Etat.** Le cas est fréquent, aussi, de membres du « bas clergé » résistant aux prélats (associés à des pouvoirs centraux) en leur opposant la réalité de l'expérience démoniaque **locale** : les tensions sociales et géographiques organisent de plus en plus les débats théoriques, mais selon des critères qui cessent lentement d'être « religieux ». Quant aux « heurts entre séculiers et réguliers » (p. 241), ils sont constants, mais R. Mandrou les simplifie dans ses tableaux panoramiques, interprétant, par ex., comme une élimination des religieux (p. 226) une mesure classique qui attribue le poste de confesseurs « extraordinaires », dans les couvents de femmes, à des prêtres tant séculiers que réguliers. De même par manière de parenthèse, il n'est pas exact qu'à la différence des capucins et des jésuites, « aucun des maîtres de Port-Royal » ne s'intéresse au problème de la sorcellerie (p. 313 et 324) : ainsi à Camp-de-Prats, Saint-Cyran (et Jansénius aussi) porta « un intérêt passionné » à plusieurs affaires de sorcières et partagea sur ce point l'opinion alors répandue (cf. Jean Orcibal, **Les Origines du Jansénisme,** t. 2, p. 140-144).

problèmes théoriques : la nature, le réel, l'expérience

Que des juges laïcs aient eu le sentiment d'être « investis d'une mission divine » (p. 146) et qu'à l'inverse prêtres ou prédicateurs aient, par exemple, protesté contre la volonté parlementaire de « soumettre une démoniaque à la juridiction temporelle » (cf. p. 167, 171-172, etc.), ces faits sont à la fois la cause et la conséquence des questions qu'ils ont à trancher. Questions fondamentales, même lorsqu'elles se cachent en des problèmes de procédure. Car elles se réfèrent à trois chapitres qui touchent à la nature de la connaissance : qu'est-ce qui est surnaturel, c'est-à-dire en quoi consiste *la nature* ? qu'est-ce qui est *réel* et à quoi reconnaître l'illusion ? enfin, qu'est donc *l'expérience ?* Comme ceux qu'imaginait Vercors dans *Les Animaux dénaturés,* ces magistrats doivent finalement décider, devant sorcières ou possédées, de ce qui est possible ou ne l'est pas, de ce qui est croyable ou non, enfin de ce qui est humain.
Ils en discutent avec les instruments dont ils disposent. L'hypothèse de la « feinte » et de « l'artifice » (p. 305) est souvent pour eux une explication facile qui leur évite (à eux, mais aussi à bien des historiens depuis) de trancher de pareilles questions. Mais elle ne tient guère, dans la plupart des cas. Impossible aussi de s'en tenir au compromis, oscillement de l'esprit, qui verse le sabbat « quelquefois » au compte de l'imaginaire, et « quelquefois » au compte de la réalité (cf. p. 302). Le problème est de savoir si le sabbat est *possible,* et la réponse sera affirmative si c'est réel au moins une fois. Le discernement s'effectuera plutôt d'après le caractère des « faits » extraordinaires en question : certains phé-

nomènes, tel le sabbat pour de Lancre, sont « très véritables et très réels », alors que d'autres, telle la mutation de l'homme en loup, ne sont qu' « illusion » (cité p. 141).

A cette distribution géographique, créatrice de frontières entre des phénomènes reconnus comme surnaturels ou diaboliques et des phénomènes tenus pour naturels, s'en adjoint une autre, qui va triompher et que l'on pourrait qualifier de verticale : le visible devient l'empire du naturel, et le mystique, « l'intérieur » et le caché, celui du surnaturel. Il est notable que, chez magistrats et médecins, tout le savoir peut être ainsi porté au crédit du « naturel » sans pour autant en être vraiment changé. C'est ainsi que les vols nocturnes, la capacité de parler en langues, l'insensibilité à la douleur sont tour à tour expliqués par le « diable » ou par la « mélancolie », sans que l'observation soit remise en cause. Un système d'explication nouveau semble souvent précéder les renouveaux de l'examen. Le recours théorique est déplacé avant les techniques qui lui seront proportionnées.

De ce point de vue, la notion de « progrès », dont R. Mandrou fait usage, en la doublant de celle d' « audace », doit être maniée avec prudence. On ne peut échelonner les positions adverses sur une ligne où elles seraient rangées selon leur rapport au savoir dont nous sommes les détenteurs (ce qui serait à proprement parler se référer au « progrès »). En réalité, des conceptions contemporaines se font face, en fonction de structurations qu'elles reprennent : elles se déplacent mutuellement, sans qu'il nous soit possible de distribuer aux unes et pas aux autres le prix du « progrès ». Il peut y avoir une capacité d'observation plus fine, et plus déterminante, chez ceux qui revêtent encore des conceptions « surnaturalistes » ; par contre, l'exclusion du diabolique peut réemployer toutes les légendes anciennes en les affectant seulement du signe « mélancolie ». C'est la mouvante combinaison de ces positions qui permet de constater un changement profond, et rares sont les pensées qui formulent cette évolution d'une façon cohérente, c'est-à-dire comme un problème d'*ensemble.*

Reste qu'il faut, comme le fait R. Mandrou, restituer aux affaires de sorcellerie leur aspect professionnel et technique avant et afin d'y dévoiler un lieu philosophique. Ainsi, l'identification de l'extraordinaire

(naturel ou surnaturel ?) se rattache à un problème de compétence : qu'est-ce qui est du ressort du médecin ? qu'est-ce qui doit être traité par le ministre de l'Eglise ? Il devient nécessaire, pour répondre, de « reconnaître la part du Diable et de la nature » (p. 128, à propos de Wier). Le tri se fera selon des argumentations où le livresque, les légendes, l'observation constituent un répertoire homogène (« les lois de discours et de science », cité p. 170). Chacun y puise. Le point qui surprend, c'est moins les oppositions doctrinales (soulignées par R. Mandrou, par exemple à propos de Wier et de Bodin) que l'homologie des systèmes en fonction desquels les frontières du diabolique sont déplacées, ou les thèses, renversées. Il y a ici un *continuum* épistémologique qui rend possibles des conceptions *adverses* — problème auquel M. Foucault a donné un statut scientifique[22] —, mais aussi, plus caractéristique encore, un disfonctionnement entre le « répertoire » proportionné à un certain nombre de questions qu'il permet de résoudre et, d'autre part, la question neuve qui lui reste étrangère. Le système dont ils disposent n'étant pas fait pour cette question, les hommes de ce temps mobilisent leur savoir selon des critères qui lui sont externes.

Et comme le diabolique est, dans l'expérience, l'index d'une fin des temps (fin d'un ordre, et fin du monde), il accule le savoir à sa limite ; il l'amène à s'interroger sur *le possible.* De Wier à Cyrano de Bergerac, on dira par exemple qu'on ne doit croire, dans les aveux des « sorciers », que ce qui est « possible ». Mais comment déterminer, pour l'homme ou pour les choses, le possible ? Ne pouvant être éliminé de la *perception,* l'extraordinaire sera, quasi arbitrairement, ou plutôt pour des raisons qui ne sont pas encore rationalisables, *compréhensible* (et donc *possible)* seulement là où on peut *admettre* un point de fuite, un indéfini de puissances cachées, une absence de clôture pour la connaissance ; il sera donc porté par les uns au crédit de

22. Cf. en particulier « La prose du monde », dans **Les mots et les choses** (Gallimard, 1966), p. 32-59. Dans **Histoire de la folie à l'âge classique** (Plon, 1961), p. 34, n. 1, il esquisse un projet d'histoire de la sorcellerie à l'âge classique : « Nous montrerons dans une autre étude comment l'expérience du démoniaque et la réduction qui en a été faite du XVI[e] au XVIII[e] siècle ne doit pas s'interpréter comme une victoire des théories humanitaires et médicales sur le vieil univers sauvage des superstitions, mais comme la reprise dans une expérience critique des formes qui avaient jadis porté les menaces du déchirement du monde. »

Satan (« nous ne savons pas combien grand est le savoir et expérience des Démons », dit Bodin, cité p. 150) ou, par d'autres, au compte de la nature (« il n'y a rien possible de droit qu'il ne soit possible par nature », déclare Wier, qui inverse la problématique et, partant du « fait » extraordinaire comme possible parce que réel, l'attribue à la nature, p. 26). Autrement dit, devant une alternative aussi dangereuse, c'est l'organisation du possible et de l'impossible qui vacille et change : le « fait » restant admis comme « vu », il est casé du côté où la connaissance renonce à exclure l'inconnu, là où sont *admissibles* une faille de la science et une richesse indéfinie du réel. *Le savoir se déplace d'abord en fixant de nouveaux lieux au non-savoir,* en se donnant une autre topographie de sa limite.

Un autre type de solution consiste à suspecter d'illusion le fait qui échappe aux règles du quotidien ; de la sorte, le miraculeux ne concerne plus le réel, mais seulement l'imaginaire. Apparemment moins théorique, cette perspective est pourtant plus radicale, car elle met en cause la perception même. Elle inaugure une conception nouvelle de l'*expérience* (toute « expérience » restant inscrite dans un système d'interprétation)[23], à partir d'une critique du *voir.* Aux témoins qui « voient et observent » ce qui dépasse la nature (cf. p. 169-170) ou qui disent (à propos de la même Marthe Brossier) « n'y avoir vu et observé aucune chose par-dessus les lois communes de la nature » (p. 173), un soupçon s'est opposé : une « pensée » discutable s'est insinuée dans la belle évidence de l'observation. Ainsi Bardoux, en 1649, s'interroge-t-il sur ceux « qui *pensent* voir ce qu'ils n'ont pas vu » (cité p. 330, n. 30).

Dans le rapport simple du regard à son objet, le doute se glisse avec cette croyance qui trouble la vue et avec cet objet qui n'est que le miroir d'une « pensée » trompée. « L'illusion » vise d'abord la réalité observée (c'est un objet illusoire), puis remonte au sujet connaissant (l'illusion de l'esprit). La tromperie jette son ombre sur l'expérience. L'argument ancien est sapé, qui affirmait de l'une des innombrables « histoires extraordinaires » racontées au début du siècle qu'elle serait « difficile à croire si ce n'était que le témoignage de ceux qui

23. Cf., par exemple, M. de Certeau, « **Mystique** au XVII[e] siècle. Le problème du langage mystique », dans **Mélanges offerts au P. Henri de Lubac** (Aubier, 1964), t. 2, p. 267-281.

l'ont vu nous l'apprend » (p. 75, n. 1). Voici que *voir* est simplement affecté à un *croire*. Le « témoignage » est donc suspect lui aussi. Le doute que trahit la substitution du témoignage à la preuve se dévoile bientôt avec une critique du témoignage lui-même. L'ordre qui conjuguait la raison et le fait dans l'expérience se trouve ébranlé. Il doit être révisé, et il le sera à travers une modification des procédures, c'est-à-dire des critères investis dans les modes de la vérification.

la société de la sorcellerie

Le remuement constatable sur cette face éclairée de l'âge classique doit-il être considéré comme l'aspect positif et « progressiste » d'une évolution ? Sa face obscure, diabolique et « superstitieuse », représenterait seulement ce qu'une société rejette, ce qui vieillit et va tomber. Le partage entre ce qui se passe au grand jour et cette vie nocturne tracerait la ligne qui sépare peu à peu d'un passé un avenir. A cette interprétation hâtive et « scientiste », s'oppose le fait que la sorcellerie n'est pas seulement ce qu'une société récuse *d'elle-même* pour en *faire* une « superstition » et un archaïsme. C'est, *en elle,* une masse informe, multiple, sortie de partout et souvent insaisissable, qui la conteste. Les sorciers sont *devenus* un groupe homogène du fait de la répression, à cause des « modèles » intellectuels qu'on leur imposait, et des issues contraignantes qu'on ouvrait à un malaise confus pour les conduire vers les tribunaux et les places où ils devaient être abattus. Mais ils sont d'abord les témoins d'une « inquiétude » culturelle et d'une réalité qui *échappe* aux quadrillages institutionnels. Ils disent un effritement des certitudes politiques et religieuses.

Ils représentent donc une *menace.* Une peur est décelable dans les yeux, dans les pensées et dans la cruauté (inconsciente souvent, mais toujours implacable)[24] des magistrats. « Je tiens, écrit Boguet en 1602, que les sorciers pourraient dresser une armée égale à celle de Xercès, qui était néan-

24. Dans **L'incrédulité et mescréance du sortilège pleinement... convaincu...** (Paris, 1622, dédicace à Louis XIII, p. 7), Pierre de Lancre proteste, devant ces sorciers, qu'il veut « leur être toute sa vie autant cruel ennemi et rude persécuteur ».

moins de dix-huit cent mille hommes... Les sorciers marchent partout par milliers, multipliant comme les chenilles dans nos jardins [25]. » Voici que se lève une immense résistance, et dangereuse, que reflètent les descriptions fantastiques des parlementaires, qu'ils désignent en une seule catégorie imaginaire (les sorciers sont « ennemis de Dieu et du roi », mais aussi « ennemis de la nature humaine »), et qu'ils combattent avec ce que R. Mandrou appelle heureusement « la procédure infaillible » et les déductions « tautologiques » des juges (p. 94-108). Quand les juges ont toujours raison, quand ils ont « une réponse univoque à toutes les attitudes de leurs adversaires » (p. 105), quand ils sont par définition inattaquables, ils témoignent d'un ordre qui se défend, qui ne peut plus que *se répéter* et faire de cette répétition une logique, ou plutôt une tautologie implacable.

Bientôt (dès 1655), les représentations et la répression qui visaient les sorciers seront affectées aux groupements secrets d'ouvriers et aux « mauvais » compagnons [26]. Déplacement significatif, dans la mesure où un même type de défense vise des formes successives d'une opposition à un ordre public. De ce point de vue, la sorcellerie ne révélerait pas seulement une maladie sociale, une « sociose » (selon l'expression d'A. Besançon) [27] ; du fait même que les représentants de la justice refusent cette révélation d'un désordre latent, elle aurait la fonction d'une *classe dangereuse* ; elle annoncerait *aussi* la mutation qu'on est trop porté à chercher exclusivement du côté où l'on fabrique des édits et des modèles idéologiques.

Que le sorcier soit « l'hérétique », mille textes de l'époque le déclarent. L'expression a son poids. Elle peut être reprise en un autre sens, récent, dépourvu de jugement de valeur et désignant seulement l'altérité contestatrice qui trahit une société toujours poussée à l'éliminer. Le langage de la sorcellerie est en effet celui de l'inversion et c'est encore un signe du vacillement d'une culture que de ne pouvoir déterminer si ce langage est imaginaire ou réel. Par exemple, durant le premier quart du XVIIe siècle, le sabbat, fête d'une liberté nocturne

25. Henri Roguet, **Discours exécrable des sorciers ensemble leur procez...** (Lyon, 1602), Préface.
26. Cf. Michel Foucault, **Histoire de la folie,** p. 79.
27. Alain Besançon, « Histoire et psychanalyse », dans **Annales E.S.C.**, t. 19 (1964), p. 247.

et culpabilisante, inverse les signes sacrés et naturels (alors presque identifiés dans l'expérience sociale) : c'est l'anti-messe, le renversement des soumissions hiérarchiques, l'absence du travail, l'inversion des rapports sexuels, les relations « contre-nature » de la mère avec son fils, etc. Débauche monotone, le vocabulaire de l'imaginaire reste pauvre, il se contente de prendre le quotidien à contresens ; le seul luxe est la répétition. Il se réduit à des éléments stéréotypés qui vont progressivement se subtiliser (se « baroquiser ») au fur et à mesure qu'il va entrer dans la littérature démonologique. Mais par là se trahit ce qu'une société fait du carnaval. Le sabbat est un reste de la fête populaire.

L'essentiel n'est pas là. Fonctionnellement et quoi qu'il en soit de ses représentations diverses, *un contre-monde,* non pas différent, mais contraire à l'ordre ébranlé (par les guerres de religion, par l'éclatement de la chrétienté, etc.), reproduit encore cet ordre au moment où il le prend à rebours [28]. Un contre-monde qui n'a donc pas de langage propre. Aussi n'est-il pas nécessaire d'expliquer uniquement par une pression des juges les aveux des sorciers. Il y a déjà complicité entre eux par le fait que la critique ou le malaise dont témoigne la sorcellerie n'a pas d'autres références que celles dont les magistrats font état. Ce qui les sépare, ce n'est pas fondamentalement un contenu de pensée ou d'autres conceptions, mais le revirement qui fait passer du recto au verso d'une société. D'où l'indécision des critères permettant de savoir si, oui ou non, on est sorcier, et qui l'est. D'où aussi la non-résistance intellectuelle à la mutation qui amène un homme ou une femme à verser d'un camp à l'autre [29], sans que leur structure mentale s'en trouve changée.

28. Il faut relire, à ce sujet, les grandes études de M. G. Marwick sur un aspect actuel et analogue du phénomène, en particulier, « The Sociology of Sorcery in a central African Tribe », dans **African Studies** (Johannesburg), t. 22, 1 (1963), pp. 1-21, et les critiques ou compléments que leur a apportés Mary Douglas, « Witch Beliefs in Central Africa », dans **Africa** (Londres), t. 37, 1 (1967), p. 72-80.
29. Ceci n'est pas seulement vrai pour le passage au diabolique, mais aussi pour la démarche inverse ; pas seulement pour des ruraux, mais aussi pour des magistrats. De cette homologie d'expériences affectées pourtant d'indices contraires, il faut rapprocher la mutation qui fait d'une « bonne » une mauvaise sorcière (cf. p. 118). La sorcellerie peut avoir un caractère bonace ou redouté ; pourtant, ce qui compte, finalement, c'est le **pouvoir** qu'elle détient et qui apparaît vite intolérable, menaçant et concurrentiel, par rapport à d'autres, également « sacrés », mais constitutifs de la société établie.

D'où enfin l'importance que prennent d'abord la répression par la force et le maintien de la délimitation (ou de l'exclusion), faute d'un véritable contenu qui spécifie les deux régions et leur fournisse de quoi se différencier ou se défendre sur un terrain propre.

de l'émigration à l'aveu

La région « diabolique » n'en est pas moins dangereuse : elle rend *possible* une émigration de l'intérieur, et elle est le langage de cette émigration. Elle donne un lieu (même s'il n'est qu'imaginaire) à un désistement social et à un défi nouveau, à un discrédit des valeurs traditionnelles, à une perte de confiance en la société établie. Elle échappe en même temps qu'elle ressemble à l'ordre. Elle prépare aussi bien les « émotions populaires » que la critique intellectuelle. Sous une forme archaïque, elle énonce aussi la mutation.

A cet égard, il faut souligner l'importance privilégiée de l'*aveu* requis par les procédures judiciaires, et nécessaire pour que la condamnation soit prononcée : « sans aveu, point de bûcher » (p. 154). A ce fait, je donnerai une signification fondamentale. L'aveu est le retour à la société d'où le sorcier a émigré. Comme la conférence que l'aventurier fait dans son pays d'origine au bout de ses voyages, il consiste à reconnaître que le terme est le point de départ. Il reconstitue l'allégeance au groupe. Il le gratifie de l'égarement lui-même puisque la « confession » du fugitif assure la société contre la menace de l'extériorité. L'aveu restaure le *contrat social* un moment brisé, dans la mesure où il recoud par la parole publique le langage qu'a déchiré le « pacte avec le diable », et soumet à la loi du groupe l'exilé qui s'en est retiré par défiance ou incertitude. Rêve ou réalité, la sorcellerie trahit ou conteste ce langage ; elle l'ébranle ; elle peut toujours être symbolisée par un acte qui consiste à « pactiser » avec l'Ennemi. Elle n'est vraiment réprimée que par l'aveu qui substitue le pacte social au contrat diabolique. Quand le sorcier reconnaît comme criminel le geste d' « avoir abandonné » les valeurs de son groupe (Dieu, le roi, etc.), il se range de nouveau sous la loi commune et il délivre ce groupe du soupçon qui mettait en cause sa loi.

Bien d'autres éléments permettraient de préciser l'équilibre instable d'une société, qui se définit toujours sur le mode d'exclure son contraire et de lui rester pourtant relative, comme se détachant sur ce fond obscur qu'elle récuse et qu'elle postule.

sorcellerie, possession, bergeries

Parmi toutes les continuités et les substitutions qui s'offrent à l'analyse dans l'histoire du seul XVIIe siècle et à travers le destin ou les déplacements de la sorcellerie, la première à noter, celle qui constitue le fond de la mutation dont l'auteur décrit les aspects juridiques, c'est le passage de la sorcellerie à la possession. Mais sans doute convient-il d'élargir le problème.

Qui dit *possession* ne dit pas *sorcellerie*, même si les traités contemporains associent, voire confondent les deux. La sorcellerie (les épidémies de sorciers et de sorcières) vient d'abord. Elle s'étend du dernier quart du XVIe siècle (1570, Danemark ; 1575-1590, Lorraine ; etc.) au premier tiers du XVIIe (1625, en Alsace ; 1632 à Würzburg, ou 1630 à Bamberg, etc.) avec des prolongements jusqu'en 1663 dans le Massachusetts, jusqu'en 1650 à Neisse (Saxe) ou 1685 à Meiningen (Saxe). Elle sévit en France (Alsace, Béarn, Franche-Comté, Lorraine, Poitou, Savoie, etc.), en Allemagne (Bavière, Prusse, Saxe), en Suisse, en Angleterre, aux Pays-Bas, mais non pas, semble-t-il, en Espagne ni en Italie (sauf dans la région nordique et montagneuse de Côme). Pendant la période de la grande « révolution psychologique », entre 1590 et 1620 [30], elle semble partager deux Europes : celle du nord et celle du sud [31]. Enfin c'est surtout un phénomène rural. Même si les Cours intéressées traitent en ville les grands procès, elles doivent déléguer commissaires et juges dans les campagnes (tels Boguet, de Lancre, Nicolas Remy, etc.).

Une espèce différente du genre double plus tard la

30. Cf. Lucien Febvre, dans **Annales. E.S.C.,** t. 13 (1958), p. 639.
31. Il faudrait se demander si la sorcellerie, caractéristique de l'Europe nordique et continentale, n'a pas des équivalents dans les pays méditerranéens, les **alumbrados** par exemple. Ou si l'apparition du sorcier n'est pas liée à une mentalité « anti-cléricale » (avec une ambiguïté due au fait qu'il est tour à tour le rebelle à l'autorité, l'anti-prêtre, et le « mauvais prêtre »). Il semble qu'il n'y a pas eu de sorcellerie dans les pays peu atteints par **l'affrontement** de deux religions, la catholique et la protestante.

sorcellerie et lui succède. Elle apparaît d'abord en pointillé avec Nicole Aubry, Jeanne Féry, Marthe Brossier surtout (1599). Elle a enfin son modèle avec le procès de Gaufridy à Aix-en-Provence (1609-1611), aussitôt orchestré par le livre qui définit la nouvelle série : *l'Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente...* par le P. Sébastien Michaëlis (Paris, 1612). D'autres « possessions » suivront — Loudun (1632-1640), Louviers (1642-1647), Auxonne (1658-1663), etc. —, chacune accompagnée de sa propre littérature. Cette espèce n'est plus rurale, mais urbaine ; non pas sauvage, massive et sanglante, mais centrée sur quelques vedettes seulement. Elle est donc de type plus personnaliste (il s'agit d'individus ou de micro-groupes). Les personnages en sont de milieu plus « moyen » et il y a une moindre différence sociale entre juges et accusés. Ces derniers sont souvent des prêtres ou des lettrés, parfois considérés comme « libertins », qui contreviennent donc d'une nouvelle manière à l'image traditionnelle ou populaire du curé, de l'aumônier ou du médecin[32]. Passant de la violence contre les magiciens à une curiosité apitoyée envers ses victimes ; localisée dans les couvents, et non plus dans les landes et les villages perdus ; devenue moins vengeresse, moins punitive, mais plus apologétique et prédicante ; virant d'une « guerre » contre les sorciers à un spectacle (une *commedia dell'arte*) qui tient du cirque et de la mission populaire (fête qui continue pourtant à exiger une mise à mort), la

32. Sous l'analyse de l'accusation, il y a, je crois, une différence très profonde entre les prêtres-sorciers du début du siècle (cf. p. 228-229) et les prêtres « libertins » accusés plus tard de sorcellerie au cours des possessions. Sur les premiers, il faut lire en entier le document étonnant que présente Pierre de Lancre dans son **Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons** (Paris, N. Buon, 1612 ; livre IV, disc. 1 à 4, p. 399-525). Fût-il en partie imaginaire ou forcé, le prêtre-sorcier est un personnage **social, institutionnel,** souvent « normal », qui tient à la fois le rôle du guérisseur (ou **chaman**) et celui d'officiant ou chef de la communauté religieuse ; il vacille de l'un à l'autre, selon les périodes, mais parce qu'il est, dans un cas comme dans l'autre, l'homme d'un **pouvoir surnaturel** qui fonde le groupe. Les seconds sont plutôt des directeurs spirituels. Leur pouvoir est **psychologique** ; c'est une emprise sur des individus et au nom d'un savoir acquis. L'accusation portée contre eux est d'une autre nature et, fait caractéristique, elle vise également le médecin (à Nancy par exemple), lui aussi lettré et en voie de devenir un nouveau « directeur spirituel ». Elle est d'ailleurs une des formes que prend alors la **rébellion** ou la promotion **des femmes** : cachées sous le masque des « possédées », les « Amazones » du XVIIe siècle accusent leur « directeur » devenu un diable et elles en triomphent. A tout le moins il y a là un aspect non négligeable des possessions. De toute façon, il s'agit alors davantage de changements dans les relations internes du groupe que de l'équilibre même du groupe.

« possession » représente une étape nouvelle, qui conduit elle-même aux procès politiques d'empoisonneuses[33].

Ces deux moments ne représentent qu'un segment dans une évolution plus vaste. La sorcellerie rurale d'antan va se métamorphoser en s'étalant. Sur l'un de ses bords, elle va se dissoudre dans l'astrologie et dans les bergeries ; sur l'autre, elle s'amplifiera en se déplaçant, la résistance populaire s'exprimant en émeutes ou en participations politiques. Quoi qu'il en soit de ces tenants et aboutissants ou de cette analyse selon le fil de la durée, il faut souligner aussi des cohésions synchroniques. L'une d'elles, qui intéresse de plus près l'histoire religieuse, est l'étrange rendez-vous qui associe, en un très grand nombre de cas, les possédés ou les « possessionnistes » et les communautés de « spirituels ». Déjà, sur la carte française du milieu du XVIIe siècle, on trouve souvent aux mêmes lieux les cas de possession et les groupes les plus « dévots » (au sens le plus positif du terme) : Nancy, Loudun, Evreux, etc. Les abcès diaboliques sont aussi des foyers mystiques. Ce n'est pas un hasard, soit qu'une mutation culturelle marginalise le sacré — en ce qu'il a de plus suspect ou de plus pur —, soit que l'ébranlement des institutions ecclésiastiques laisse échapper ou oblige à créer des expressions religieuses pendant un temps suspectées, « nouvelles » (le mot avait alors une signification péjorative) et bloquées ensemble dans la même place, celle de « l'hérésie », malgré leurs profondes différences qualitatives.

l'éducation répressive

Une autre coïncidence, significative elle aussi, lie la condamnation du « sorcier » comme *ignorant,* illettré, ou instruit seulement de la « science » diabolique (orale et nocturne), et, d'autre part, un mouvement pour *l'instruction* des campagnes et l'alphabétisation du peuple à partir du catéchisme. En même temps que la culpabilité du « sorcier » est réduite au fait de n'avoir « nulle instruction » (cf. citat. p. 187, 351, etc.), le pasteur est mobilisé pour

33. On trouve beaucoup de précisions sur l'un des premiers cas où l'accusation de sorcellerie est utilisée à des fins politiques dans Georges Mongrédien, **Léonora Galigaï. Un procès de sorcellerie sous Louis XIII** (Hachette, 1968).

une croisade définie par un mot d'ordre : « instruire », « éduquer ». L'instruction elle-même se trouve placée sous le signe d'une valeur progressivement dominante : le travail, et elle tend à combattre le vice, bientôt capital, de l'ignorant, du sorcier ou du fou : l'oisiveté. Aussi bien, les catéchismes s'organisent-ils comme l'apprentissage d'un savoir [34], et d'un savoir socialement utile, qui postule partout (comme tant de traités spirituels contemporains) une éthique du travail. Mais le problème est plus large. Les exorcismes se muent en catéchèse : « Tous en ont reçu beaucoup d'instruction pour les mœurs », dit Coulon de ceux de Loudun (cité p. 217).

L'éducation devient le travail qui apprend le travail, par une sorte de logique dont on peut se demander si déjà elle ne se substitue pas aux valeurs religieuses comme norme sociale. De toute façon, les procès de sorcellerie ont travaillé au succès de l'instruction comme l'instruction a coopéré à l'établissement d'un ordre nouveau, victorieux des résistances venues de profondeurs et de troubles insoupçonnés. L'agitation diabolique a provoqué et rencontré un impérialisme nouveau, celui d'une autre « raison » (dont Bodin est le témoin dans son œuvre démonologique comme dans ses autres ouvrages), et l'instruction a été l'une des forces privilégiées dans l'établissement de cet empire. Et tout autant la lecture et l'écriture. La diffusion même de la littérature démonologique a créé une homogénéisation culturelle : l'apothicaire (p. 142), la campagnarde Marthe Brossier (p. 165), Catherine Aubin (p. 252), le menuisier Michel (p. 551) lisent les « histoires extraordinaires » répandues comme des feuilletons, dont les magistrats et les théologiens se nourrissent aussi. Lointain précédent des *mass media*, l'écrit devient une base commune, alors que, dans le même temps, les prédications tournent à la polémique et divisent un public souvent incertain. Un nouveau *type* de savoir prépare un autre *contenu* du savoir...

De tels problèmes ne peuvent être traités sur le seul terrain de la sorcellerie. Du moins indiquent-ils l'importance et du sujet et de l'apport du livre de Robert Mandrou. Certes, il ne me paraît pas possible de tenir les magistrats pour des témoins privilégiés :

34. Cf. Jean-Claude Dhotel, **Les Origines du catéchisme moderne** (Aubier, 1967), pp. 149-284 : « La prodigieuse ignorance ».

ils sont *aussi* au service d'un conservatisme culturel, assurés d'avoir toujours raison parce que l'ordre est avec eux, et pris (non emprisonnés) dans le réseau d'une « tautologie » sociale. Ils sont plutôt partie prenante dans une mutation dont les « sorciers » ou les possédés sont *aussi* les indicateurs et les acteurs, dans la mesure même où ils émigrent, défroqués d'un système qui change.

Avec eux, un « autrefois » s'éloigne, « qui était le siècle des miracles » (cité p. 182). Un nouveau temps commence, un de plus, qui va se représenter comme celui du progrès ou à travers la perte d'un paradis perdu. Il supprime le face à face du magistrat et du sorcier, et le remplace par d'autres. L'effacement du sorcier ne marque pas la fin de la « superstition » (de ce que l'on appelle généralement ainsi à la fin du XVIIe), mais seulement la fin d'un siècle.

CHAPITRE
II

Jean de la Croix et Jean-Joseph Surin

Dans l'ensemble que représenterait l'histoire des interprétations de saint Jean de la Croix en France au XVII[e] siècle, il fallait choisir. Jadis, dans un article au titre prometteur, mais au contenu décevant, M. Pacheu envisageait « les mystiques interprétés par les mystiques »[1]. Vaste et fascinant face à face ! Je le limite à ce que nous en laisse voir, comme un miroir, l'œuvre de Jean-Joseph Surin, en tant qu'elle est habitée par celle de Jean de la Croix[2].
Ce problème, J. Orcibal l'abordait à propos des Carmels bordelais et des religieuses que Bremond, dans son patois familier, appelait les « petites âmes », grandes par leur science cachée[3]. Leur lecture de saint Jean de la Croix nous reste cependant un chant perdu, le secret d'itinéraires dont quelques

1. P. Pacheu, « Les mystiques interprétés par les mystiques », **Revue de Philo.,** 22, 1913, p. 616-660.
2. Sur la vie (1600-1665) et la doctrine de Surin, cf. Michel de Certeau, **Introduction au Guide spirituel,** DDB, Paris 1963, p. 7-61.
3. Jean Orcibal, « Les débuts de la spiritualité carmélitaine à Bordeaux », **Bull. Soc. Bibliophiles de Guyenne,** n° 89 (1969), tiré-à-part, 15 p.

traces seulement, retrouvées par l'historien, inlassable chasseur de silences, nous laissent supposer un *pas*, un style encore sanjuanesque. L'analyse de la « rencontre » dans l'œuvre étalée, quoique fragmentaire, de Surin est à la fois plus facile et plus redoutable. La confrontation intimide. C'est un vis-à-vis qui « étonne ». La lucidité d'un mystique sur l'un de ses prédécesseurs — et lequel ! —, les déplacements qu'il opère dans une doctrine en la dévoilant sous un jour nouveau, nous renvoient d'ailleurs au problème qui polarise aujourd'hui la réflexion théologique, celui de l'*interprétation*. La compréhension d'un mystique par un autre implique un rapport de différence et de continuité, mais finalement d'*appropriation* (terme par lequel Gadamer définit l'herméneutique) du premier par le second. La relation de la tradition avec les livres néotestamentaires, ou de l'expérience chrétienne avec ses « sources », n'est-elle pas de ce type ? Telle est la perspective que j'adopte : Jean de la Croix source de Surin, mais aussi Surin interprète du carme espagnol et se l'appropriant.

I. DE L'INTERPRÉTATION COMME TEXTE « REÇU »

« Le P. Surin et saint Jean de la Croix » : le problème a déjà été étudié, voici vingt ans, par Michel Olphe-Galliard [4], qui s'est attaché surtout à indiquer l'influence du carme sur les jésuites « spirituels » du XVIIe siècle et à esquisser [5] une topographie sanjuanesque dans l'œuvre de Surin telle qu'elle était alors connue.
Je laisserai ici de côté toute question d'*influence*. Cette problématique risque d'être trompeuse, puisqu'elle ne considère chaque œuvre que par la face qui regarde l'autre. Ce jeu de miroir suppose que chacune est ce que l'autre voit ; il implique qu'on peut juger leur rapport en fonction de ce que chacune a retenu de l'autre. Nous serions conduits ainsi à ne reconnaître ni Jean de la Croix, ni Surin, par l'effet même d'un examen prenant dans chaque œuvre ce qui lui est étranger et ne la saisissant jamais pour elle-même. Seul leur éditeur peut poser l'une à côté de l'autre, sur les rayons où il rassemble les monuments de sa « Bibliothèque européenne », les *Œuvres complètes* de Jean de la Croix [6] et la *Correspondance* de Surin [7]. Mais chaque livre, objet précieux, est clos sur soi-même dans son écrin. Chaque œuvre est un puits qui porte en soi son secret, telle une clé jetée au fond. Ne retenir que ce qu'elles ont de commun, c'est ou ne voir dans Surin qu'un *résultat* d'influences diverses, une expérience réduite à son dehors et à ses matériaux antérieurs, finalement inexistante ; ou bien ne retrouver de Jean de la Croix que des pièces éparpillées par la postérité, contradictoires souvent entre elles, vouant cette œuvre à être le lieu de transit d' « influences » rassemblées là par hasard et aussitôt dispersées, en somme un lieu signifiant.
Pour comprendre comment des œuvres s'enrichissent mutuellement et comment des expériences (placées chaque fois sous le signe d'une cohérence propre et donc d'une essentielle différence par rapport aux autres) s'inscrivent dans une réciprocité spirituelle, il faut se placer délibérément *ici* ou *là*, ouvrir l'un ou l'autre des volumes, et ne pas éliminer a priori, dans une œuvre, ce qui la constitue, à savoir le fait qu'elle *existe*. Je tire donc de sa boîte la *Correspondance* pour inventorier ce qui est *dit* de Jean de la Croix dans le réseau de « correspondances » qui tissent l'œuvre et le milieu de Surin. En d'autres termes, il ne s'agit plus de savoir ce qui *reste* du premier dans ces textes bordelais du XVIIe siècle, mais de savoir *qui* est *le* Jean de la Croix de Surin.
Ce problème a un recto et un verso. D'une part il consiste à se demander ce qui est *reçu* du mystique espagnol. Mais, d'autre part, puisque les premières éditions, les manuscrits qui ont d'abord circulé, tout comme les versions plus tardives (du XIXe siècle par exemple) ou les éditions critiques du XXe, sont également des textes « reçus » quoique accrédités à des titres différents (l'*authenticité* ayant,

4. M. Olphe-Galliard, « Le P. Surin et S. Jean de la Croix », **Mélanges... Cavallera,** Toulouse 1948, p. 425-439. Cf. aussi, à propos d'une longue discussion entre Surin et le P. Bastide sur l'interprétation à donner à certains textes de la **Montée du Carmel,** les données déjà fournies par l'étude de Ferdinand Cavallera, « Une controverse sur les grâces mystiques », **Revue d'Ascétique et de Mystique** 9, 1928, p. 163-196 (à compléter par la **Correspondance** de Surin, cf. **Infra**).
5. **Ibid.,** p. 433-435.

6. Jean de la Croix, **Œuvres complètes,** trad. Cyprien de la Nativité de la Vierge, éd. Lucien-Marie de Saint-Joseph, 4e éd., DDB, Paris 1967, 1246 p.
7. Jean-Joseph Surin, **Correspondance.** Texte établi, présenté et annoté par M. de Certeau, Desclée de Brouwer, Paris 1966, 1830 p.

dans chaque cas, ses critères propres), seul le *rapport* entre ces « réceptions » successives, entre ces corpus issus de *lectures* historiques, rend possible une réponse à la question : *qui* est saint Jean de la Croix ?

Le premier aspect nous intéressera seul ici. Toute lecture (celle de Surin, par exemple) réemploie le texte ; elle invente un sens et elle trahit des lectures antérieures ; elle est pourtant docile au texte reçu, mais sur le mode de dire ou la même chose en d'autres termes, ou autre chose dans les mêmes termes. Elle « reçoit » ceci et pas cela. Par là, elle trie, elle réorganise, elle juge, elle contrôle. Elle produit ainsi un autre *état* du texte. Où est le véritable texte ? Peut-être faut-il mettre entre parenthèses l'hypothèse (qui est un postulat récent dans l'historiographie et déjà jauni par son bref usage) selon laquelle l'expérience individuelle serait une *chose saisissable* derrière les textes. En réalité, n'est lisible, de chaque expérience spirituelle, que ce qui en est reçu. Et ce qui en est reçu à tel moment, c'est un état du texte.

Elargissons le problème. Toute expérience spirituelle qui s'exprime, dès là qu'elle s'exprime, se trouve en quelque sorte « aliénée » dans le langage. D'abord, elle emploie les mots des autres ; elle en subit donc les contraintes. Jean de la Croix, Surin, ou l'homme d'aujourd'hui, ne parlent qu'un langage reçu d'autrui. Les mots — et leurs lois — ne s'inventent pas. Ils sont « donnés » à l'expérience, qui n'existe pas ailleurs que là où elle se dit. D'autre part, cette expression est soumise à un « passage obligé », à savoir le tri et la pression d'un groupe. Elle n'a d'existence qu'en fonction du passeport que lui délivre la communauté où elle est acceptée. La littérature spirituelle le montre de mille façons. Il n'y a pas, à proprement parler, d'expérience individuelle. C'est là un mirage. Ou plutôt, c'est ce que le travail historique postule mais n'énonce jamais, dans la mesure où il ne saisit que des signes, c'est-à-dire des faits de communication. La confrontation ou la critique atteint seulement des textes « reçus » (ils le sont toujours, à un degré ou à un autre). Elle renvoie à quelqu'un qui reste insaisissable dans le langage même qu'il a parlé, qui n'est jamais localisable, jamais réductible à l'un de ces textes (fût-il « primitif » ou « authentique ») : un homme et un homme vivant de Dieu. Un écrit spirituel ne donne le « je » de l'expérience que pris dans le « nous » d'un langage ; de ce point de vue, l'auteur ou le sujet n'apparaît que soumis déjà à la loi d'une communauté. C'est ce qui fait de son expérience un langage. Tout écrit est donc de structure « ecclésiale ». Aussi bien l'expérience « primitive » est-elle aujourd'hui, dans notre historiographie, ce que nous « recevons », nous, et ce que nous opposons à ce que d'autres, dans le passé, ont « reçu ». Chaque édition complète témoigne d'une relecture. Elle explicite la volonté d'établir, à partir de nouveaux critères, une lecture totalisante et cohérente.

La lecture de Surin est une étape, analysable en elle-même, dans cette suite de « textes reçus ». Elle ne se présente certes pas comme des *Œuvres complètes* de Jean de la Croix, en un corpus constitué, mais comme les fragments d'une édition ou d'une « mise au jour » nouvelle. Elle désigne les critères et les points organisateurs d'une interprétation. Elle annonce les articulations d'une « traduction ». En somme, ce « texte reçu » inachevé, pris dans le milieu où il s'élabore, est un fragment que l'on aurait isolé du tableau d'une interprétation non explicitée.

Quant à savoir *qui* est Jean de la Croix ou quel rapport entretiennent les unes avec les autres tant de lectures, c'est ce que, bien évidemment, je ne saurais dire. Reste seulement que chaque « texte reçu » renvoie à d'autres et que ces renvois disent ce qu'aucune de ces interprétations ne peut donner ni fixer : l'expérience mystique du Carme, dont pourtant elles parlent toutes.

II. SURIN LECTEUR DE JEAN DE LA CROIX A TRAVERS R. GAULTIER

Aux XVI[e] et XVII[e] siècles, des interprétations renvoient déjà les unes aux autres, et ces « renvois » forment tout un éventail de positions, d'exclusives ou d'orthodoxies combinées. Il est difficile d'y découper ce que l'historien appelle des « courants ». Il y a celui de Quiroga, dont l'exégèse sanjuaniste a trouvé depuis quinze ans un défenseur lucide autant

que passionné avec Jean Krynen [8]. De cette lecture, se rapprochent celles de Juan de Bretón, de Sobrino, etc. Une autre tendance, jusqu'ici mieux connue, est celle de Luis de León, de Thomas de Jésus, d'Antonilez, etc. Et l'on se demandera quelle est la position d'Innocent de Saint-André ou d'autres. Entre ces courants, des guerres saintes manifestent qu'on se battait par fidélité à une source, mais une source partagée, aussitôt qu'exprimée, entre les représentations divergentes que se donnaient de leur origine tant d'*Explications* et de *Théologies mystiques* carmélitaines.

Où se situe l'exégèse de Surin ? Il faut noter d'abord qu'il est un lecteur étonnant. Cela frappe dans son interprétation d'Ignace de Loyola, centrée sur le discernement des esprits. J'ajouterai qu'à reprendre l'ensemble de son œuvre, on est surpris de la place occupée par Jean de la Croix dans cet espace littéraire et mystique — une place plus grande que je ne l'avais cru d'abord, trop impressionné (je le dis en forme de *retractatio*) par la marque thérésienne, sillage flamboyant à la surface de tant de textes adressés à des femmes ou à des carmélites.

Surin a lu Jean de la Croix. Il l'a lu tôt et c'est important, car ce grand lecteur et chasseur de « mystiques » est resté presque jusqu'à la fin de sa vie dans la langue qu'ont formée ses études et ses découvertes de jeunesse ; il a remué de mille façons le sol d'un vocabulaire premier et déterminant, comme si, en lui, les prodigieuses mutations de l'expérience s'effectuaient avec le même matériau. Des blessures et des joies originaires organisent dès le départ, avec une topographie de mots et de « lieux », tout ce qui suivra. Trait psychologique certes [9], mais aussi intellectuel, littéraire et spirituel. Cette géographie élémentaire nous laisse apercevoir, malgré les ruptures souvent tragiques ou les ultimes « dilatations » de son œuvre, l'éblouissement et comme « l'arrêt » qu'a provoqué la rencontre de Jean de la Croix. Au commencement de son univers, il y a eu, je crois, cette terre et ce soleil.

D'un point de vue historique, on s'en étonne moins après l'étude de J. Orcibal sur une traduction française de la *Montée du Carmel*, de la *Vive Flamme* (mais pas du *Cantique*) antérieure à 1616 et « préparée pour l'impression par des ecclésiastiques de Bordeaux », au dire de la Mère Isabelle des Anges [10]. Carmes et carmélites, mais aussi et d'abord « des religieux d'un autre Ordre », un franciscain, etc., sont mêlés à l'entreprise des « señores ecclesiasticos » de Bordeaux. Il y a là des réseaux en place qui fonctionnent. Et parmi les personnages intéressés, l'un des principaux, le doyen du Chapitre, si c'est bien Jacques des Aygues, est l'oncle de Jeanne des Aygues, qui sera l'une des dirigées les plus fidèles de Surin [11].

Isabelle des Anges, fondatrice du carmel de Bordeaux et associée à ce travail, a dans la vie du jeune Surin, encore collégien, un rôle décisif. Il la voit, les jours de congé, derrière les grilles d'un empire mystique. Il l'entend parler de Dieu en espagnol, langue étrangère qui devient pour lui l'indice de l'ineffable. Et là, dans la chapelle des carmélites, il n'a que « treize à quatorze ans » (c'est donc en 1613 ou 1614) lorsque, dit-il, il reçoit une ineffaçable « impression intérieure des divins attributs l'un après l'autre ».

Plus importante encore, dans l'élaboration de son langage, est la traduction publiée en 1621 par René Gaultier chez Sonnius à Paris [12]. Là se trouve un vocabulaire mystique qui sera transplanté chez Surin — celui-là même qui m'avait éloigné de penser, pendant un temps, à une proximité entre les deux mystiques, parce que je comparais le texte de Surin à la traduction de Cyprien de la Nativité (1641). L'œuvre de Gaultier semble d'ailleurs un aboutissement. Elle renvoie, et explicitement [13], à tout un travail antérieur, dont témoignent le manuscrit de Lyon comme les écrits des carmélites bordelaises. Elle clôt et elle atteste une période de transcription. C'est à cette première couche du texte sanjuaniste « reçu » en France que Surin appartient, comme

8. Jean Krynen, **Denys le mystique et saint Jean de la Croix,** thèse d'Etat inédite (Paris, Sorbonne, 1955). Cf. du même : « Du nouveau sur Thomas de Jésus. L'avènement de la mystique des lumières en Espagne (1601-1607) », **Mélanges... Bataillon,** Bordeaux 1963, p. 113-135.

9. **Le secret d'un enfant,** dans M. de Certeau, Introduction à la **Correspondance,** p. 42-51.

10. J. Orcibal, « La Montée du Carmel a-t-elle été interpolée ? », **Rev. Hist. Rel.,** t. 162, 1964, p. 171-213.

11. **Correspondance, op. cit.,** p. 658, 663, etc.

12. **Œuvres spirituelles pour acheminer les Ames à la parfaite union avec Dieu, Du bienheureux Père Jean de la Croix.** Paris, Sonnius, 1621. Il ne faut pas confondre cette traduction avec celle du **Cantique spirituel,** publiée par le même éditeur en 1622, cinq ans avant l'édition espagnole du **Cántico : Cantique d'amour divin entre Jésus-Christ et l'Ame dévote...** traduit par René Gaultier, Paris 1622.

13. Cf. la **Dédicace** à la Reine Mère, dans **Œuvres spirituelles, op. cit.**

le montrent mille détails sur lesquels je reviendrai : ainsi l'emploi de « chanson » pour désigner la doctrine mystique, ou la traduction de *noticia* par « notion », etc.

Plus largement, il faut sans doute s'arrêter à Gaultier comme à une date décisive qu'a trop fait oublier par la suite, et jusqu'à nos jours, la sinueuse et brillante traduction de Cyprien de la Nativité. Le flux d'un nouveau texte a effacé le précédent. Mais c'est le premier que, peu à peu, nous retrouvons dans les bibliothèques et dans les œuvres du XVIIe siècle. Cette nappe primitive sanjuaniste a devancé en France l'œuvre à laquelle Paul Valéry a naguère décerné un prix de poésie [14]. Elle a, je crois, profondément marqué les rencontres spirituelles avec Jean de la Croix ; elle en a organisé le mode, alors que le précieux monument de Cyprien est plutôt le produit de toutes ces « communications ».

Pour en rester à la région bordelaise, mille indices révèlent l'importance et la permanence de Gaultier au long du XVIIe siècle, comme si, pour employer le vocabulaire de Surin, il était demeuré pendant très longtemps le seul « tuyau » par lequel la doctrine sanjuaniste s'était insinuée en France. Au XVIIIe siècle encore, la bibliothèque du Collège de Guyenne ne contient qu'une traduction, celle de Gaultier, édition de 1628 [15]. Je ne veux pas multiplier les signes. Mais ils sont nombreux. Et s'ils ne permettent pas une réponse (il faudrait une enquête plus vaste que celle que j'ai faite), ils obligent du moins à s'interroger sur l'empire constitué en secret par ce traducteur oublié.

Dans son innocence, Gaultier ne croit pas devoir armer de défenses théologiques la doctrine sanjuaniste. Lui-même ébloui, il se contente d'en offrir au public les merveilles comme un explorateur revenant des mines d'or. Il n'en a pas moins de la vigueur et de la précision. Il situe également toutes choses dans un système d'expression qui lui semble propre et qui se retrouve chez Surin ; celui d'un espace. Sa phrase crée des « régions », se ponctue d'« ouvertures » et débouche sur des « horizons ». Quand Jean de la Croix écrit : « Dans la contemplation » il se passe ceci ou cela, Gaultier traduit : « dans l'espace de la contemplation », etc. Sa prose invente des océans, de vastes « étendues », des « latitudes » démesurées et d'« immenses déserts » ; elle fait du texte une articulation d'espaces, trait également caractéristique de Surin, mais aussi de la traduction bordelaise antérieure à 1616 [16]. Un matériau symbolique, un « style » du langage mystique, quelque chose de plus structurant que des idées, organisent l'expérience qui a pointé à la surface de l'édition avec l'œuvre de Gaultier. Surin appartient à cet « espace ».

Hommes de livres, nous sommes toujours portés à majorer l'influence des livres et à faire des indices littéraires qui nous *restent* du passé *l'origine* des expériences dont ils parlent. En bien des cas, c'est l'inverse qui est vrai : des échanges, des rencontres, une élaboration commune débouchent dans le livre. On le constate au moins dans ces milieux bordelais au fur et à mesure que notre ignorance, comme une vague, reflue, laisse apparaître un sol chargé de traces, en particulier celles des réseaux où s'est élaboré un langage mystique. Couvents, religieux, ecclésiastiques, dames atteintes (comme on le dira plus tard) de « mystiquerie », « dévots » de toute sorte ont peu à peu forgé le matériau verbal et mental proportionné à la communication de leurs expériences [17]. A ce matériau et à ce vivant laboratoire renvoient également, bien qu'à des titres différents, le travail de Gaultier et l'œuvre de Surin. On ne peut être que frappé, à cet égard, par la qualité littéraire et la lucidité spirituelle des textes qui proviennent de ces carmélites ou de ces dames, fût-ce sous forme de *Récréations* et de *Portraits,* genre alors à la mode [18]. Henri Bremond a eu raison de se faire le chevalier servant de la femme dévote du XVIIe siècle. Elle a un rôle déterminant. Elle est l'Amazone de la mystique, et « le renouveau catholique est en grande partie une œuvre de femmes [19] ».

14. « Je propose aux amateurs des beautés de notre langage de considérer désormais l'un des plus parfaits poètes de France dans le R.P. Cyprien de la Nativité de la Vierge... » Paul Valéry, « Cantiques spirituels », dans **Variété V,** Paris, Gallimard, 1944, p. 165-196.
15. Bordeaux, Bibl. municipale, ms. 832, p. 129 (Textes français). Signalons qu'on y trouve de Surin le **Catéchisme,** éd. 1657 (**ibid.,** p. 115) et éd. 1663, en 2 vol. (**ibid.,** p. 147 et 152), les **Dialogues,** éd. 1700 (**ibid.,** p. 119) et les **Lettres spirituelles sur les mystères,** éd. Nantes 1700 (**ibid.,** p. 132).

16. Cf. par ex. les extraits édités par J. Orcibal, La « **Montée du Carmel** »..., **op. cit.,** p. 179-183.
17. Sur cette sourde élaboration, fondamentale pourtant, cf. M. de Certeau, « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe s. », **RAM** 41, 1965, p. 339-386.
18. Cf. J. Orcibal, « Les débuts de la spiritualité carmélitaine... », **op. cit.,** p. 8-12.
19. Robert Mandrou, **Introduction à la France moderne,** Paris 1961, p. 117.

Impossible aussi de faire une histoire de saint Jean de la Croix, en ce début du XVIIe siècle, sans passer par les ruelles et les parloirs de Bordeaux, lieux où se façonne en grande partie le « texte reçu » attesté par Surin.

III. JEAN DE LA CROIX, UN « SAINT » QUI FAIT AUTORITÉ

A propos de Surin, il faut noter que, chez lui, Jean de la Croix intervient comme une autorité, d'abord parce que c'est un « saint » ou, du moins, presque un « saint ». Le mot désigne alors davantage un type de connaissance et d'expérience que des vertus. Autrement dit, il se réfère à la *sapientia sanctorum*, constellation de « maximes », de « dits », de « doctrines », mais aussi de « conquêtes », qui opposent de mille manières une « science des saints » ou une « science mystique » à la scolastique des théologiens professionnels [20]. Mais le « saint » bénéficie également d'une reconnaissance publique par l'Eglise : il a reçu une patente. Son autorité se situe à l'articulation de ce qu'il a dit de son expérience, et de ce qu'a fait de lui le magistère. Surin, polémiste et croisé de la mystique, recourt aux saints contre les attaques des « philosophes ». Il cherche, par eux, à défendre une « science » contre les « machines de théologie [21] ». A leurs « autorités », il oppose d'autres autorités, triant dans la tradition de quoi réfuter la sélection que la scolastique a faite, elle aussi, dans le vaste et complexe trésor de la même tradition.

Il utilise donc Jean de la Croix, mais d'une manière un peu embarrassée. « Homme très illustre, écrit-il, qui est pour être canonisé [22]. » Il y a un manque du côté de la reconnaissance officielle. Cela le gêne. Il ajoute : « Le Père Jean de la Croix, compagnon de sainte Thérèse [23]. » Sainte Thérèse, n'est-ce pas l'incontestable ? Plus connue, plus facile, déjà couronnée, elle est lue même par des collégiens, qui ont sa *Vie par elle-même* en poche et reçoivent pour sujet de dissertation le récit de son existence romanesque et stellaire [24]. « Compagnon de sainte Thérèse », c'est donc une bonne référence pour un homme de qui le procès de béatification a été entamé en novembre 1613, mais qui sera « pour être canonisé » jusqu'en 1726. Il n'en est pas moins une « autorité » qui embarrassera plus tard Bossuet, après avoir été difficilement récusable par les « examinateurs de la théologie mystique » avec lesquels Surin a maille à partir.

Pourtant c'est le « saint », et c'est comme saint que le « bienheureux Jean de la Croix » a autorité. Caractéristique est la fréquence, chez Surin des renvois à *La vie du bienheureux Père Jean de la Croix* de Quiroga (José de Jesus Maria), traduite par Elisée de Saint-Bernard et publiée à Paris en 1638. Bien des allusions le montrent. Je n'en retiens qu'un trait, parce qu'il est devenu quasi mythique et qu'il a organisé la légende comme l'iconographie [25] sanjuaniste : le *Pati, domine, et contemni pro te.* C'est l'un des stéréotypes de la référence à Jean de la Croix. Il joue aussi dans l'œuvre de Surin un rôle polarisateur ; il y désigne moins l'ascèse, la douleur ou le martyre, que la « folle » passivité du mystique et la violente « inaction » du Dieu qui entre dans l'âme comme un voleur. La préférence donnée au *pati et contemni* est ici un événement, une marque indélébile au milieu de la vie, grâce à quoi Surin décèle ce qu'il appelle « l'amour pâtissant [26] ». C'est un sceau divin semblable au coup indistinctement donné et reçu par Jacob, au cours de sa lutte nocturne. Le *pati* est un moment dans le temps, mais il inaugure un mode d'existence nouveau. Il est tout à la fois coupure et structure dans la relation avec Dieu, pour celui qui, désormais, « porte la blessure si forte de son amour [27] ». « Ravages » et « douceur », « dénuement » et « abondance » caractéri-

20. Cf. M. de Certeau, « **Mystique** au XVIIe siècle. Le problème du langage **mystique** », dans **L'Homme devant Dieu, Mélanges... H. de Lubac,** Paris 1964, t. 2, p. 267-291. Les saints, écrit Surin, « sont des conquérants qui nous invitent à prendre part à leur conquête » (Lettre du 1er nov. 1661 ; **Correspondance,** p. 1256).
21. J.-J. Surin, **Guide spirituel,** Desclée de Brouwer, Paris 1963, p. 185.
22. **Ibid.,** p. 246.
23. **Ibid.**

24. Cf. M. de Certeau, « Crise sociale... », p. 357, n. 76.
25. Cf. les travaux de Michel Florissoone, conservateur au Musée du Louvre, sur les portraits de saint Jean de la Croix, à paraître dans la « Bibliothèque européenne », Desclée De Brouwer.
26. **Guide spirituel, op. cit.,** p. 150. Cf. José de Jésus Maria (= Quiroga), **La vie du Bienheureux Père Jean de la Croix.** Paris, 1638, 2e partie, p. 74. Le fait se situe à Ségovie, au printemps 1591 (cf. **Vida y obras de San Juan de la Cruz,** Madrid, BAC, 3e éd., 1955, p. 403).
27. J.-J. Surin, **Correspondance, op. cit.,** p. 1560 (lettre à la Mère Anne Buignon, 8 août 1664). Cf. **Ibid.,** p. 1368, p. 1542-1543, 1554-1555, etc.

sent ce coup : il ouvre « la porte d'un pays nouveau[28] ». Il donne une « atteinte à la substance de l'âme », « d'où lui vient une béatitude et comme une mort, que les termes ordinaires ne peuvent déclarer ni faire connaître... Et n'était que Dieu veut qu'on se tienne à la raison, qui oblige l'âme à dissimuler son étonnement, il faudrait abandonner le gouvernail et faire naufrage heureusement en Dieu[29] ».
Recevant cette sorte de transposition qui l'assimile à la « blessure d'amour », le *pati* s'est redoublé de la *Llaga* (blessure) du *Cántico*. Il n'en reste pas moins un épisode particulier dans un itinéraire. Une trouée dans le tissu du temps spécifie la science des saints. Le recours à la référence biographique lui est essentiel. Cette articulation d'un événement et d'une science rejoint la place qu'occupe le fait « rare » dans l'organisation des recherches scientifiques du XVII[e] siècle, ou le rôle joué par les « rencontres » du voyageur dans la connaissance du monde. Dans l'étendue de savoirs désormais soumis au soupçon, il y a, de-ci de-là, des points sûrs, des expériences irréfutables, et comme des îles de certitude. Ainsi l'explorateur rentré du Brésil ou du Canada, peut-il dire à son lecteur : croyez, si vous le voulez, aux cartes de Ptolémée, mais je sais, moi, pour y avoir été, qu'il y a un fleuve à cet endroit. Et d'autres désormais se réfèrent à son témoignage. Les saints sont aussi des explorateurs, et ils parlent aux théologiens comme les voyageurs aux géographes : « Vos discours sont peut-être vrais, mais, ce point-là, je l'ai expérimenté, j'y ai été, je le sais et j'en témoigne. » Ils « choquent » les raisons transmises par le passé, à la manière dont le Nouveau Monde bouleversa tant de traditions. Aussi les regarde-t-on « comme des sauvages ou comme des étrangers dont (on) n'entend point le langage[30] ». Mais ce qu'ils ont vu et ce qu'ils racontent ouvre aux ambitieux de nouvelles possibilités. Des « récits véritables » *autorisent* des voyages spirituels rendus *possibles* par des rencontres, comme le départ pour Rio ou pour l'Amazonie est rendu *possible* par le *fait* que tel ou tel y a passé et l'a décrit. La combinaison d'expériences particulières (ou « extraordinaires ») et d'une science par ailleurs cachée (« mystique ») définit un type de discours qui est

28. **Ibid.**, p. 1554 (1er août 1664).
29. **Ibid.**, p. 1508-1509 (3 janvier 1664).
30. **Ibid.**, p. 1256 (1er novembre 1661).

souvent, on ne s'en étonnera pas, hagiographique. D'où l'importance des biographies de « saints », formes et non pas seulement véhicules d'une « science ». D'où aussi le caractère biographique que garde la référence doctrinale à l'autorité de Jean de la Croix.
Par un autre biais, cette autorité se présente liée à une constellation carmélite qui peut surprendre l'historien. Par prudence peut-être, par innocence probablement, mais plus encore parce qu'il ne les distinguait pas, c'est-à-dire parce qu'il ne les lisait pas comme nous, Surin associe fréquemment Jean de la Croix, Thomas de Jésus et Jean de Jésus-Marie[31]. De ces trois noms, deux sont toujours en latin, signe qu'il se réfère à leurs éditions latines[32], alors qu'il lit Jean de la Croix dans sa traduction française. Il y a un Jean de la Croix *français*, lieu de communication entre religieuses ou dévotes et prêtres, et des textes *latins*, lieux en quelque sorte cultivés, apprivoisés, régions avancées de la tradition carmélite déchaussée. Mais là où ces trois noms sont pour nous séparés par des distances doctrinales importantes, Surin ne voit qu'un bloc. Dans la bataille entre mystiques et anti-mystiques, il fait avancer réunie cette infanterie espagnole sur laquelle flotte, je crois, le pavillon thérésien.
Cette indistinction n'est pas confusion. Mais ce que nous exprimons sous la forme de distances entre temps et de « courants » doctrinaux différents, Surin l'effectue en triant, chez chacun de ces trois auteurs, une vérité dont il a en lui le principe, en les mobilisant selon les critères et les débats de son époque, en les regroupant au titre d'une lecture organisatrice. Il y a là un corpus découpé par un regard. Ce n'est pas le découpage qu'opère notre regard historique. Ce trio ferait frémir J. Krynen, je pense. Mais il atteste déjà que le Jean de la Croix de ce XVII[e] siècle français a un statut propre.

31. « Les trois Pères Carmes Déchaux, savoir est le bienheureux Jean de la Croix, Thomas a Jesu, Joannes a Jesu Maria » (**Guide spirituel, op. cit.**, p. 181-182. Je corrige l'édition, le ms., fo 197, portant « **Thomas a Jesu** ») ; etc. **Les Fondements de la vie spirituelle** (éd. 1930, p. 81), signalant quelques « docteurs mystiques », ne mentionne nommément que deux Carmes, « le bienheureux Jean de la Croix, Joannes a Jesu Maria et plusieurs autres ».
32. De Thomas de Jésus, le **De Contemplatione divina** paraît à Anvers en 1620, et les **Opera omnia à** Cologne en 1632 (3 tomes). De Jean de Jésus-Marie, les **Opera omnia** sont éditées également à Cologne, d'abord en 1622 (3 tomes), puis, plus complètes, en 1650 (4 tomes).

IV. LE LANGAGE « MYSTIQUE »

Par son appartenance à ce corpus où il est la pièce de choix, Jean de la Croix reçoit de Surin une position spéciale, celle d'être un « auteur mystique », c'est-à-dire le fondateur d'un « langage mystique ». Problème central dans la pensée chrétienne du XVIIe siècle, car il a entraîné à cette époque une division nouvelle — il faudrait dire une partition — des sciences religieuses : alors se constitue un trièdre épistémologique coordonnant la *positive*, la *scolastique* et la *mystique* (mot qui apparaît à cette époque comme substantif), et substitué à l'architecture médiévale dont la clé de voûte était la théologie[33]. Sous ce biais, Jean de la Croix est tenu pour l'instaurateur (avec quelques autres) d'un « discours » ou d'une « manière de parler », de « phrases » (selon un terme alors employé) ou d'un « style » (dit Surin) également désignés comme *mystiques*. Il s'agit d'un type de discours auquel on recourt sans suivre nécessairement la doctrine sanjuaniste, car il permet des énoncés *différents* des siens. Il définit le statut propre d'une nouvelle série de textes ; il rend possibles de grandes variations, voire des divergences théologiques, mais en impliquant un incessant retour aux prototypes. C'est en somme ce qu'une littérature se donne comme sa condition de possibilité. Ce rôle, Surin ne le reconnaît pas, du moins explicitement, aux mystiques rhéno-flamands, peut-être parce qu'il est méridional et aux portes de l'Eldorado espagnol, peut-être par suite d'une « résistance » plus générale à la tradition « germanique » dont il ne serait qu'un témoin de plus[34].

33. Cf. M. de Certeau, « La " mystique " au XVIIe siècle... », **op. cit.** Si cette construction triangulaire est neuve et accompagne, au XVIIe siècle, l'élaboration d'un statut moderne de ce qu'on désigne alors comme « scientifique », les discussions sur les rapports entre un langage « spirituel » et un langage « théologique » sont beaucoup plus anciennes. Cf. Y. M.-J. Congar, « Langage des spirituels et langage des théologiens », dans **Situation et tâches présentes de la théologie,** Cerf, 1967, p. 135-158 ; et les travaux de M.-D. Chenu, J. Leclercq, F. Vandenbroucke, etc., sur le sujet. Depuis le XIIIe siècle, ce grand débat est lié aux tensions entre clercs et laïcs.
34. Cf. Jean Dagens, « La résistance à l'introduction des termes de la mystique germanique en France au XVIIe siècle », **Langue et littérature,** Actes du VIIIe Congrès de la Fédération internationale des langues et littératures modernes, Paris, Belles Lettres, 1961.

On peut aborder le recours au discours mystique sanjuaniste par le *contenu* de ce langage (avant d'envisager sa *forme* constitutive). Des mots et des images ont passé d'un mystique à l'autre, et l'étude systématique en serait bien révélatrice si nous avions des instruments lexicologiques mieux proportionnés à cet examen[35]. Le XVIIe siècle était plus attentif que nous à ce précieux bagage, à ce matériau de l'esprit[36].

les unités symboliques

Quelques-uns des grands symboles organisateurs de l'expérience sanjuaniste peuvent, à tout le moins, être suivis dans leurs déplacements, et ils se retrouvent chez Surin, qui tenait ces « meubles » du langage mystique pour essentiels. C'est à propos de « ceux qui sont parvenus à la perfection » qu'il parle des « biens qui remplissent l'imagination » : « Telles âmes, écrit-il, ont accoutumé de recevoir la communication de plusieurs vérités par des symboles illustres qui sont comme autant de riches meubles et pièces exquises mises dans les coffres de leur mémoire[37]. »
De la riche « mémoire » sanjuaniste, bien des trésors ont passé chez Surin — par quels détours, peu importe, à ceci près qu'il nous faudra souligner la médiation des milieux bordelais. Ce qui importe d'ailleurs, ce n'est pas non plus l'énumération des contacts possibles et des « pièces » transportées — ainsi les symboles du vin nouveau, du rayon à travers le trou du mur, du cristal où entre la lumière, du bois brûlé ou du métal fondu dans le feu, de la

35. J. Orcibal rappelait récemment combien manquaient ces relevés systématiques de mots et d'images, et il indiquait plusieurs champs d'investigation, dans **Problèmes et méthodes d'histoire des religions,** Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses (Ecole des Hautes Etudes), PUF, 1968, p. 256-257.
36. Toute une littérature lexicographique est consacrée au vocabulaire spirituel, née des problèmes posés par la nécessité d'une langue propre. Avec la classique **Pro Theologia mystica clavis** de Maximilianus Sandaeus (Cologne, 1640), il suffira de citer, parce qu'il obéit aux mêmes préoccupations mais dans une perspective tout autre, le précieux **Index anagogicus seu contemplativus** qui termine l'**Anatomia totius doctrinae sancti Augustini** de Mathias Hauzem (1643-1645). A la fin du siècle, Honoré de Sainte Marie aura le même souci ; cf. sa note **De plusieurs comparaisons touchant l'union mystique et la contemplation,** dans **Tradition des Pères sur la contemplation,** Paris, 1708, t. 2, p. 532-542.
37. **Catéchisme spirituel.** éd. Rennes, J. Durand, 1657, p. 231.

goutte d'eau dans la mer[38], ou bien cet imaginaire de la nuit, qui fascine et obsède l'expérience « mystique » (par définition cachée) mais qu'il est plus difficile d'isoler de sa diffusion littéraire à l'époque[39].
Plus déterminante est l'analyse des différences, car elles manifestent une articulation nouvelle énoncée par les mêmes symboles : l'expérience qui s'explique organise différemment la relation entre les termes combinés par chaque symbole (le fer et le feu, la goutte d'eau et l'océan, le jour et la nuit) et entre les divers symboles qui entrent dans la constellation composée par l'ensemble d'une œuvre. Les rapports internes de chaque symbole sont d'ailleurs relatifs à son rapport « externe » avec d'autres types d'expression, c'est-à-dire à son fonctionnement dans la totalité de l'œuvre littéraire. Quand Surin substitue au rapport sanjuaniste de la goutte d'eau avec la mer un recours au poisson « citoyen de l'Océan » ou au nageur noyé dans la mer[40], il désigne une autre expérience : dans « l'abîme » de la fusion et de la perte de soi, il maintient une distinction qualitative entre l'homme et Dieu (le nageur et la mer). Et cette différence est posée par les correctifs homologues que présentent d'autres symboles, c'est-à-dire par l'organisation symbolique de la doctrine.
Ce qui est « pertinent », dans l'analyse des images, c'est donc le différentiel, si toutefois on saisit par là des variations significatrices à l'intérieur d'un langage symbolique. Tout autant que celui des concepts ou celui des figures picturales, ce langage représente un régime particulier de l'expression. A cet égard, il est une sorte d'institution publique, mais qui a ses finesses et ses lois propres. Semblable à un changement de ton dans les couleurs, à un nouvel usage des mots *Geist* ou *Vernunft* dû à l'organisation d'un système philosophique, la variante, même légère, d'un des termes du symbole

38. Sur les symboles sanjuanistes, cf. Georges Morel, **Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix,** t. 3, **Symbolique,** Aubier, 1961. Je laisse à plus tard l'exposé d'un trop gros dossier sur la symbolique et les symboles de Surin.
39. Cf. par ex. Jean Rousset, « Les images de la nuit et de la lumière chez quelques poètes religieux », **Cahiers de l'Association internationale des études françaises,** 10, mai 1958, p. 58-68, ou la fine analyse de R. Virolle, « Deux aspects romantiques du thème de la nuit dans la poésie du XVIIe siècle », **L'Ecole,** en particulier le nº du 12 novembre 1955.
40. Cf. par ex. **Les Fondements de la vie spirituelle, op. cit.,** p. 317-318 ; **Guide spirituel, op. cit.,** p. 310 ; **Dialogues spirituels,** 1700, Nantes, t. 1, pp. 205-206.

désigne un autre style. Une sensibilité propre correspond, chez l'auteur ou chez le lecteur, à ce jeu subtil de différences, passées ou possibles, dans les rapports entre les pôles d'un même binôme symbolique. Elle décèle, à ces écarts minimes, des structurations hétérogènes, sans que pour autant soit mis en cause le symbolisme puisqu'au contraire il rend possibles ces différenciations et qu'en un sens la continuité (ou la reprise) des mêmes symboles crée l'espace où se découpent des originalités. Ainsi les « concepts » symboliques tirent leur signification de leur lien organique avec d'autres *dans* l'œuvre, mais ils ne peuvent jouer ce rôle (devenir signifiants) que par un élément de différence (et donc de comparaison) dans un rapport avec leurs homologues *extérieurs* à cette œuvre.

un registre psychologique et « technique »

Analyser ces déplacements d'une combinatoire à l'autre, c'est-à-dire de la symbolique sanjuaniste à celle de Surin, nous entraînerait trop loin, fût-ce à propos de cas particuliers, comme serait l'image du « puits de douleur », explicitement repris de Jean de la Croix[41]. Il faudrait examiner de près comment le second reciselle les pierres précieuses empruntées à son prédécesseur, pour en faire un bijou différent. Je noterai seulement deux des modes qui caractérisent la « façon » dont Surin les retaille : il minimise l'aspect cosmologique au profit de l'affectif et du technique.
D'une part, il « *psychologise* » les symboles — et je retire à ce mot toute signification péjorative, car le « psychologisme » est seulement un type de langage, à l'égal du « cosmologique » ou de « l'abstrait », mais différent, et sa valeur ne dépend pas de son statut, mais de ce qu'il dit. Chez Surin, le symbole (par exemple le fer et le feu, la goutte d'eau dans l'océan, etc.) vire du côté de la description d'états (psychologiques) ou de conduites (morales) pour en désigner les contradictions internes et leur rapport avec un « à venir » déjà signifié (mais invisible) par la tension du présent. Cet emploi, d'ailleurs, fait pression sur les termes du symbole.

41. Cf. par ex. **Guide spirituel, op. cit.,** p. 310.

Il amène la métamorphose de la « goutte d'eau » en « nageur » (ou en « poisson ») dans l'océan ; du « feu », en un « foyer » (quasi familial) où brûle le bois vert, ou bien en une « fournaise » (artisanale) où le métal fond. De type cosmologique chez Jean de la Croix, les concepts-images s'humanisent et se civilisent, indices d'une autre époque, d'un autre codage et d'une autre perspective doctrinale.
Le glissement du « feu » au « foyer »[42] — et plus encore à la « fournaise » (qui amène la « fonte », le « métal », « l'appareil », tout le lexique d'une profession[43]) — indique une autre dominante : la technique, et non plus la nature, tend à définir le registre de l'imaginaire. Non seulement les grands symboles naturels sont déportés vers l'habitat ou le métier (la nuit se formule en termes de prison, par exemple, ou l'eau, en termes de navigation), mais ils s'articulent sur des images d'*activités techniques* : la peinture — ce qui n'est pas nouveau —, la broderie[44], les procédures diverses du calcul astronomique[45], les étapes successives du tissage[46], etc. L'artisanat et la science du temps entrent dans le langage mystique à un titre encore plus important que le fait même de cette introduction : non au titre d'objets (vus, connus ou subis), mais d'*opérations,* de techniques de production et de démarches scientifiques. Il y a là une organisation nouvelle dont le fonctionnement déplace le matériau symbolique reçu du passé.

prose et poésie

Sous un biais tout autre, et par lequel l'analogie l'emporte sur la différence, le rapport à Jean de la Croix se décèle, chez Surin, par une semblable articulation de la prose et de la poésie. Cette combinaison du poème et du commentaire est fondamentale dans le langage sanjuaniste. Le rapport entre eux nie toute lecture immédiate et arrêtée ; il renvoie incessamment de l'un à l'autre ; il interdit de réduire l'expression soit à l'esthétique vers quoi le poème

42. Cf. **Catéchisme spirituel, op. cit.,** p. 39-40.
43. Cf. **Cantiques spirituels,** Bordeaux, G. de la Court, 1660, p. 164-168 (cantique 39).
44. Cf. **Correspondance, op. cit.,** p. 1111.
45. Cf. **Dialogues spirituels,** ms. privé, ff. 119-125, qui évoque longuement le calcul de la « hauteur » des étoiles grâce aux parallaxes, etc.
46. Cf. par ex. **Guide spirituel, op. cit.,** p. 311.

serait déporté s'il était seul, soit au moralisme auquel le commentaire conduirait s'il n'y avait pas aussi le poème. Un espace est créé par ce mouvement ; le sens n'est pas fixé ici ou là ; il est énoncé par ce renvoi lui-même qui ne le localise ni dans un silence extérieur au texte, ni dans un seul type d'énoncé. Par là est sauvegardée l'ambiguïté riche que Jean de la Croix recherchait en préférant « laisser aux dires d'amour toute leur étendue... plutôt que de les réduire *(abreviarlos)* à un seul sens[47] ». « Ouvert » grâce à cette combinaison de deux langages « symboliques » (chacun d'eux n'est qu'une moitié à laquelle l'autre manque), le discours démultipliera ce système de renvois à l'intérieur de chacune de ses parties pour faire de la connexion des opposés une sorte de style mystique ; ainsi, tout à la fois, il dit ce qui ne peut se dire d'une façon particulière ou localisable, et il prévient l'illusion de « penser que cela n'est rien plus que ce qu'on en dit[48] ».
Chez Surin, cette combinaison se retrouve. Quoique moins explicitement articulée, elle est une résurgence du modèle sanjuaniste, et cette organisation globale atteste, mieux que des signes plus visibles, une continuité profonde. Dans ses traités, en effet, Surin cite ses *Cantiques*. Il y renvoie sa prose (du moins celle qui traite de la vie mystique), tout comme il la réfère à l'illumination poétique de Ronsard[49], c'est-à-dire à une autre « manière » de signifier la *même* chose : deux discours différents mais parallèles expriment, par leur écart même (qui est « proportion »), ce qu'aucun ne dit à lui seul.
Quoi qu'il en soit du détail de ce fonctionnement, il faut ajouter que, dans les deux œuvres, un même tropisme tourne la prose vers le soleil de la poésie, soit que, chez Jean de la Croix, la première commente la seconde, soit que chez Surin la prose cite des fragments de poèmes et se dispose autour d'eux en forme d'écrin. Le résultat topographique est à peu près le même. Dans la mise en page, une place privilégiée est donnée aux versets : ces diamants égrenés créent autour d'eux un espace et semblent tenir à distance la prose qui les porte. Est-ce parce que les maîtres d'œuvre sont tous deux de grands

47. Prologue du « Cantique spirituel », dans **Vida y Obras..., op. cit.,** BAC, 1955, p. 902.
48. **La Vive Flamme d'amour,** str. 3, vers. 4, dans **Œuvres spirituelles...,** trad. Gaultier, 1621, **op. cit.,** 3e partie, p. 48.
49. Cf. par ex. **La Science expérimentale,** III, ch. 2 (partie éditée dans J.-J. Surin, **Lettres spirituelles,** Toulouse, t. 2, 1928, p. 82).

poètes ? Quelques-uns des *Cantiques* du second comptent aussi parmi les chefs-d'œuvre de la poésie universelle[50].

D'un point de vue externe, deux détails me sont, entre beaucoup d'autres, les indices de cette préférence commune et de l'importance du milieu bordelais qui a préparé ou reconnu cette rencontre. D'une part, le terme de *chanson* qui désigne la doctrine sanjuaniste dans la première traduction bordelaise[51] est également celui que Surin utilise maintes fois pour parler de la sienne : « ma chanson », dit-il[52]. Un mot clé : il ouvre les deux œuvres. Un autre rendez-vous n'est pas moins modeste et symptomatique. Un manuscrit des *Cantiques spirituels du R. P. Surin* nous donne deux « Cantiques spirituels du bienheureux Jean de la Croix[53] », le *Cántico* et la *Vive Flamme* dans une traduction qui n'est plus celle de Gaultier et pas tout à fait celle de Cyprien de la Nativité. Ce manuscrit est « de la chambre des Assemblées[54] ». Il appartient donc, semble-t-il, aux *Aa* : il sert de livret à un groupe de séminaristes qui continue la tradition des « ecclésiastiques » traducteurs du carme espagnol, mais qui lui adjoint le poète mystique français. C'est d'ailleurs plutôt un *libretto.* A chaque cantique est affecté un « air ». Le *Cántico,* lui, se prend « sur l'air : Ma Philis de tes beaux yeux...[55] ». Les « spirituels » ne sont pas si compassés : séminaristes, carmélites, « dévots » et dévotes chantent alors Jean de la Croix et Surin comme on chante aujourd'hui les « cantiques » de Gelineau. La « chanson » n'est donc pas seulement un mot, mais une pratique. Comme on le fait au Carmel de Bordeaux, on la danse peut-être.

50. Ainsi le **Cantique** « Je veux aller courir parmi le monde... » (**Cantiques spirituels,** éd. 1660, **op. cit.,** p. 21-26), souvent cité. Il y a d'ailleurs de tout dans la poésie de Surin, y compris des abécédaires cathéchétiques en vers de mirlitons. Il n'entend pas faire une œuvre poétique. Il jette sur le papier ce qui vient ou ce qui lui paraît utile, mêlant aux cris d'un homme malade d'amour les objectifs pastoraux du missionnaire.
51. Cf. les textes cités par J. Orcibal, **La « Montée du Carmel »..., op. cit.,** p. 182-183.
52. Cf. **Correspondance, op. cit.,** p. 1005, 1402, etc.
53. Ms. de Chantilly, Arch. S.J., XVIIe siècle. Cf. M. de Certeau, « Les œuvres de J.-J. Surin (I) », dans **RAM** 40, 1964, p. 457.
54. **Ms. cit.,** intérieur de la couverture.
55. **Ibid., f. 91. La Vive flamme,** à l'inverse de tous les autres Cantiques, n'est accompagnée d'aucune indication « sur l'air de... ».

V. LES « PHRASES MYSTIQUES » : DIRE ET NE PAS DIRE

La « chanson » nous amène du contenu à la forme du langage mystique. Elle peut souvent représenter, par une subtile dialectique entre « l'air » et les mots, une solution pratique, modeste et vraie du problème théorique qui a préoccupé Jean de la Croix[56], hanté Surin : comment parler d'une « chose » qui n'a point de nom et qu'on ne peut exprimer[57] ? Comment proportionner des mots au « langage inconnu » que Dieu « forme lui-même par son Esprit[58] » ? La question d'un *modus loquendi* (Lessius), d'une « façon de parler » (Anne de Jésus) mobilise la réflexion des « mystiques », pendant la première moitié du XVIIe siècle et elle tend à définir le statut d'un discours ou d'une science propre qui sera désignée par un substantif nouveau, la mystique[59]. Qu'elle soit centrale dans l'œuvre de Surin, ce n'est pas le moment de le montrer. Mais par son point de départ et par le terrain où elle se fixe, elle se réfère, chez lui, à Jean de la Croix et à l'interprétation qui lui est donnée au XVIIe siècle. Au commencement, il y a l'injonction contradictoire du mystique espagnol, explicite ou implicite dans bien des textes du Français : « Ames, *dites-le.* Oh non, *ne le dites pas*[60] ». Comment dire ? Mais comment ne pas dire ? Entre ces deux pôles, entre l'impossible et le nécessaire, le langage vacille, se brise et renaît. Dès le XVIe, cette dramatique du langage, liée à la diffusion du nominalisme théologique, polarise la lecture du Pseudo-Denys autour de sa *Théologie mystique* jusqu'à faire oublier les autres aspects de son œuvre et à en privilégier tout ce qui concerne la possibilité, la nature, les modalités propres d'un discours mystique — ce que, en somme, Piero Scazzoso vient d'analyser avec beaucoup d'acuité[61]. Un emploi systématique du « dissemblable », dans le texte continu, et une combinatoire de termes résolument pris comme inadéquats équivaudraient

56. Cf. par ex. le Prologue du **Cántico.**
57. **Correspondance, op. cit.,** p. 1368.
58. **Ibid.,** p. 1197-1198.
59. Cf. M. de Certeau, « **Mystique** au XVIIe siècle... », **op. cit.**
60. **Vive flamme,** str. 2, v. 3 ; trad. Cyprien de la Nativité, **Œuvres,** 1665, p. 364. Cf. **Correspondance, op. cit.,** p. 905 (27 janvier 1665).
61. Piero Scazzoso, **Ricerche sulla Struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita,** Milan, Vita e Pensiero, série 3, n° 14, 1967.

ici, dans l'usage des mots, à la manière dont Kierkegaard organise des discours fictifs en un théâtre rigoureux de « masques » et en fait un système de renvois entre ses pseudonymes [62].

Mais, dans l'exégèse de Jean de la Croix au XVII[e] siècle — celle (le plus souvent apologétique) à laquelle Surin fait appel —, le problème se fixe sur l'*objet* verbal, sur ce lieu précis de contestation que représentent, dans le vocabulaire, les « termes extraordinaires ». Tout le poids, toute la contradiction du « *dire* et *ne pas dire* » se concentrent sur cette micro-unité tour à tour désignée comme la « phrase » ou le « mot ». Comment sera-t-elle *mystique* ? Les discussions et les analyses de Surin à ce sujet constituent l'un des leitmotive de son œuvre. Elles s'appuient souvent sur Jean de la Croix [63]. En réalité, elles s'articulent sur des exégèses carmélitaines plus proches. C'est en particulier le cas pour les très belles *Notes et remarques en trois discours pour donner l'intelligence des phrases mystiques et doctrine des œuvres spirituelles du B. P. Jean de la Croix...* par le R. P. « Iaques (Diego) de Jesus [64] ». Sans entrer ici dans le détail de la démonstration, je crois très important le rôle de ce texte dans le débat sur le langage mystique et sur la doctrine de Surin.

Il clôt le discours sanjuaniste. Placé à la fin des *Œuvres,* il a pour objet de défendre l'œuvre : ce que vous venez de lire, dit-il au lecteur, est parfaitement orthodoxe et conforme à la bonne théologie. Au sortir du palais, on tombe sur les remparts et les douves.. Mais bien loin, comme le fait Nicolas de Jésus [65], de ramener Jean de la Croix à la scolastique, le Père Diego justifie l'autonomie de ce langage nouveau qu'est le langage mystique. Il le fait en s'appuyant sur ses antécédents, dionysiens en

62. Cf. Jean Strarobinski, « Kierkegaard et les masques », **Nouvelle Revue Française,** 1965, n° 148, p. 607-622, et n° 149, p. 819-825.
63. Cf. Surin à propos des « termes » mystiques. **Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu,** Paris 1930, p. 136.
64. Trad. René Gaultier, à la fin des **Œuvres spirituelles** de Jean de la Croix, **op. cit.,** 1621, 3e partie (i.e. 3e pagination), p. 147-229. Cette traduction a déjà été « revue et corrigée », et rééditée.
65. Au texte de Diego, le P. Cyprien de la Nativité ajoute sa traduction de l'**Eclaircissement théologique des phrases et propositions de la théologie mystique contenues ès livres du R.P. Jean de la Croix,** par le P. Nicolas de Jésus Maria — un volume à soi seul, près de 300 pages in-8°, un discours plus scolastique, plus apologétique et plus terne que celui du P. Diego.

particulier, puisque (à l'inverse de ce qui se passera à la fin du XVII[e]) « nouveau » est encore une manière d'être fiché comme suspect. Il n'en distingue pas moins, dans les sources, deux troupes et deux traditions différentes, « saint Denys avec ses mystiques et saint Thomas avec ses théologiens ».

Nicolas et Diego représentent deux systèmes d'interprétation qui vont partager l'exégèse sanjuaniste pendant tout le siècle. Le premier nie la propriété des « termes » mystiques, en ramène le contenu intellectuel à la théologie classique par des « resolutiones scholastico-mysticas » et affecte à la mystique le rôle d'être un appendice adjoint et lié à la « spéculation » comme un ensemble d'applications « pratiques ». Ainsi Antoine du Saint-Esprit (1677), Godinez (1681), et finalement le *Cursus theologiae mystico-scholasticae* de l'andalou Joseph du Saint-Esprit. L'autre courant conforte et « assure » la position du langage mystique en la pourvoyant d'une tradition propre ; il découpe le passé d'après les unités de discours nouvellement constituées. Ainsi fera encore Honoré de Sainte-Marie en 1708, après Sandaeus (1640) et, à certains égards, le Portugais Joseph du Saint-Esprit (1684), prudemment fidèle à l'*Apologia mistica* de Quiroga. Diego se situe dans cette lignée [66].

Il concentre sa réflexion sur les « mots », dans une perspective qui polarise encore les recherches récentes sur la langue des mystiques, chez Baruzi [67], Chandebois [68], etc. Comment la micro-unité du terme exprimera-t-elle « ces matières qui sont tant sans matière » ? se demande-t-il. Il répond : par un redoublement du déficit propre à chacun d'eux : l'insuffisance d'un terme sera compensée par l'adjonction de son contraire, de sorte que le *rapport* même entre signifiants opposés (mais également « manquants ») désigne le signifié. L'écart entre « figures » inverses est le lieu du sens, dans la mesure où elles « ne laissent reposer en elles », et où cette unité cassée, articulée en moitiés symboliques, interdit de s'arrêter à l'un de ses deux éléments. La « proportion » entre deux « manques » contraires définit le « mot » mystique. La plus petite unité du discours

66. Cf. M. de Certeau, « **Mystique** au XVIIe siècle... », **op. cit.,** p. 289-291.
67. Jean Baruzi, « Recherches sur le langage mystique », **Recherches philosophiques,** t. 1, 1931-1932, p. 66-82.
68. H. Chandebois, « Lexique, grammaire et style chez S. Jean de la Croix », **Ephemerides Carmeliticae,** 3, 1949, p. 543-547.

se construit donc selon la loi qui organise le tout (par exemple, nous l'avons vu, la relation entre la prose et la poésie). Elle est le lieu d'une tension que caractérise une expression de « saint Denys » : *per dissimiles formationes manifestatio.* C'est la manifestation d'autre chose, grâce à des « formes dissemblables » ou, mieux, par des « similitudes dissemblables ». Diego donne comme exemple la façon dont le Pseudo-Denys parle de la « paix » des mystiques :

Il dit : *Immanem quietem.* Qu'ils ont un cruel repos. Chose la plus dissemblable et contraire à la quiétude qui puisse être. Il l'a pourtant fait avec un conseil divin, puisque par ce qu'il a dit de la *quiétude,* il a ôté l'imparfait de la *furie,* et disant *cruelle et furieuse quiétude,* il a déclaré la perfection et excellence de ce repos. Car quiconque entend *quiétude* sans plus, semble qu'il s'offre une chose oisive, tiède et froide, lâche, de bas aloi et de médiocre perfection. Mais qui ajoute qu'elle est *cruelle et furieuse,* ôtant déjà l'imperfection de la furie par la *quiétude,* donne à entendre la force, perfection et intention et pour ainsi dire l'insupportable et incompréhensible excellence de cette *quiétude,* et l'excès qu'elle a sur l'imparfait qui passe en nous [69].

Tel qu'il est décrit, ce « modèle » substitue le pluriel d'une relation (deux termes contraires) au singulier d'une localisation (un seul « mot »). Il contraint l'unité de base à représenter ce que tout le discours veut dire, à savoir la *coincidatio oppositorum* chère à Surin. Peut-être témoigne-t-il aussi d'une incapacité à penser comme une norme ou une organisation du discours entier ce qu'il faut donc trouver en chacun de ses éléments, c'est-à-dire dans les « mots ». Toujours est-il qu'une même vue centrale concerne également les « termes extraordinaires » et l'expérience spirituelle. Elle est déterminante chez Surin, perceptible dans sa théorie de la science mystique, dans ce que ce fin lettré appelait le « style » de l'expérience, dans ses tics mêmes ou dans ses pages les plus personnelles, telle cette description encore si proche du commentaire de Diego :

69. Jacques (Diego) de Jésus, **Notes et remarques..., op. cit.** Je cite la traduction revue par Cyprien de la Nativité (1641), **op. cit.**, p. 280.

Cette paix entrant (dans l'âme) fait ce qui ne lui est pas propre, qui est des impétuosités très grandes. C'est elle seule qui peut marcher en cet équipage, comme le bruit de la mer qui vient, non pour ravager la terre, mais pour remplir l'espace du lit que Dieu lui a donné. Cette mer vient comme farouche avec rugissement quoiqu'elle soit tranquille... Ainsi vient la paix dans l'âme, quand la grandeur de la paix la vient visiter après les souffrances... Elle vient comme un élément de l'autre vie, avec un son de l'harmonie céleste et avec une telle raideur [70] que l'âme même en est toute renversée, non par aucune opposition à son bien, mais par abondance [71]...

VI. DES GRACES EXTRAORDINAIRES A LA « NOTION UNIVERSELLE ET CONFUSE »

un lieu disputé

D'un long débat sur l'interprétation à donner aux passages de la *Montée du Carmel* concernant les « visions » et paroles « surnaturelles » (livre II, chap. 16-22), le dossier, déjà en partie examiné par F. Cavallera, est trop important pour être repris ici. Qu'il suffise de quelques indications directrices. Pendant quatre ans (1656-1660), Surin et ses correspondants disputèrent avec passion [72] et la discussion s'étendra jusqu'en 1663 [73]. La question mettait à la fois en jeu le sens de la doctrine sanjuaniste et la vie personnelle de Surin. Car il était alors soutenu de grâces « extraordinaires » qui lui venaient comme à travers « les brèches faites en (son) âme [74] » par vingt années de délabrement. Pour lui, « réparé » par les « visites » de Dieu, le recours aux textes de Jean de la Croix est presque indissociable de l'appui que son « âme détruite » trouve en ces grâces. Le « procès » que lui fait en particulier le Père Bastide, pendant un temps son directeur spirituel, est, dit-il, « l'opposition la plus âpre que j'ai jamais vue », « une des rudes choses que j'ai jamais portée [75] ». Dans « le pays de l'amour divin », c'est

70. **Raideur** « se dit de la violence du mouvement », de son impétuosité (Furetière).
71. **Questions importantes..., op. cit.**, p. 118-119.
72. **Correspondance, op. cit.**, p. 518 sq.
73. Surin décrit longuement ce « différend » dans les deuxième et troisième parties de **La Science expérimentale** (1663).
74. **Correspondance, op. cit.**, p. 638.
75. **Ibid.**, p. 749.

un lieu vital pour Surin que les pages où, dit-il, « ce saint personnage », Jean de la Croix, « se doit entendre de l'entière abnégation qui est dans le fond » de l'âme. « et non de l'effective séparation » des grâces extraordinaires [76] :

Pour moi, je crois que ce que le Père Jean de la Croix et autres disent : qu'il se faut éloigner des dons et les rebuter et s'en séparer, ne se doit entendre que dans le fond de l'âme ; qu'elle ne doit avoir que Dieu, mais que tels dons lui sont nécessaires et font de bons effets ; que l'effort de les éloigner en effet est dommageable ; qu'on peut seulement dire qu'il faut soigneusement procurer d'aller à Dieu seul et ne chercher que lui [77].

A quoi le Père Bastide répond : « Je ne dis rien du tout qui ne soit enseigné par le Père Jean de la Croix, si ce n'est que j'adoucis et explique ce qu'il semble dire un peu crûment [78]. » Versons seulement au dossier le texte même de *La Montée*, autorité disputée. Jean de la Croix écrit :

Encore que nous ayons travaillé pour persuader qu'il est nécessaire de rejeter ces choses, et que les confesseurs ne mettent point les âmes sur ce propos, néanmoins les pères spirituels ne leur en doivent montrer aucun dégoût, ni les en détourner, ni les mépriser de telle sorte que les âmes se resserrent et n'osent plus les découvrir : et que cela ne les fasse tomber en plusieurs inconvénients, s'ils les empêchaient de les dire. Car, comme nous avons dit, ces choses étant un moyen par lequel Dieu mène ces âmes, il n'est pas convenable de le mépriser, ni s'en étonner ou scandaliser, mais plutôt il faut y procéder doucement et posément, les encourageant et enhardissant à les dire, voire même leur enjoindre s'il est besoin, d'autant qu'en la difficulté qu'ont les âmes d'en parler, il est nécessaire de servir de tout. Et qu'ils les acheminent en la foi, les instruisant doucement à détourner les yeux de cela, leur apprenant comme il faut en dénouer l'appétit et l'esprit, pour s'avancer, et leur faisant entendre qu'une œuvre ou un acte de volonté fait en charité est plus agréable à Dieu, que toutes les visions et les révélations qu'elles sauraient avoir du Ciel : et que plusieurs âmes fort éloignées de ces choses, sont sans comparaison plus avancées que celles qui en ont beaucoup [79].

76. **Ibid.**
77. **Ibid.**, p. 638.
78. **Ibid.**, p. 687.
79. **Montée du Carmel,** II, ch. **22**. Je cite la traduction de Cyprien de la Nativité, **op. cit.**, p. 119.

A cette position ferme et nuancée, Jean de la Croix a donné, dans sa pratique, une interprétation assez restrictive, comme le prouve, par exemple, son intervention auprès de Gratien [80]. Surin fait l'inverse, par réaction personnelle, certes, pour survivre au milieu des ruines où s'insinue soudain un printemps « céleste », mais aussi pour défendre la mystique contre l'exégèse minimisante de son milieu [81]. « L'extraordinaire » y est suspect, non seulement pour des raisons de prudence et de discernement, mais par l'effet même d'une doctrine, d'origine nominaliste, qui exile le « surnaturel » hors du langage, constitue le « naturel » en ordre autonome et tient donc pour nécessairement naturel tout l'expérimentable [82]. Une définition de la norme crée donc, comme ce qu'elle rend impensable, un « extraordinaire » — un anormal. C'est la place que se voit attribuer tout chrétien qui fait état d'une « expérience » de la vérité. Il se trouve privé de mots (tous affectés à des significations « naturelles »), voué au secret (« mystique »), et emprisonné par la logique même qu'il combat. Peut-être la *forme* des « mots mystiques » est-elle partiellement commandée par cette détermination théologique initiale qui, en excluant toute désignation vérifiable du spirituel, contraignait à en chercher l'expression dans un rapport de contraires. Peut-être aussi la localisation de l'expérience dans le psychologique ou dans la nuit de l'indicible est-elle due, en grande partie, à son élimination de l'ordre rationnel ou verbal.
Toujours est-il que dans le différend singulier qui oppose Surin à Bastide et à d'autres, Jean de la Croix devient un élément d'une problématique nouvelle. Son texte vacille entre deux interprétations (celle de Surin et celle de Bastide) qui dépendent

80. Cf. J. Orcibal, **La Rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord,** Paris 1959, p. 24.
81. Cf. « Une campagne contre Surin et la **Nouvelle spiritualité** », dans **Correspondance, op. cit.**, p. 433-460 ; « Réponse à **l'Examinateur de la théologie mystique** », dans **Guide spirituel, op. cit.,** Introduction, p. 39-50 ; ou M. de Certeau, « Crise sociale et réformisme spirituel... », p. 353-386.
82. L'évolution analysée par Henri de Lubac, **Augustinisme et théologie moderne,** Aubier, 1965, p. 135-257, apparaît singulièrement durcie dans l'enseignement théologique et moral de Bordeaux au milieu du XVIIe. Cf. sur le P. Champeils (un cas extrême, il est vrai), **Correspondance, op. cit.**, p. 444-448. Sur les positions des Carmes de la Règle mitigée au XVIe, cf. L. M. Poliseno, « I Carmelitani e la certezza dello stato di grazia nel Concilio Tridentino », **Carmelus,** 1, 1954, p. 111-145.

plus l'une de l'autre que de lui. Le fait qu'il soit « reçu » le change et déplace la question. Dans ce débat, il s'agit moins pour nous de déterminer laquelle de ces deux interprétations lui est la plus fidèle, que de savoir, en fonction du rôle qu'on lui fait jouer de part et d'autre, ce qu'il est *devenu* pour ces lecteurs bordelais.

le modèle « sanjuaniste »

De ce débat qui occupe des centaines de pages dans la *Correspondance* et dans *La science expérimentale*, je retiendrai seulement une autre leçon encore. L'exégèse de Surin y révèle mieux la nature du tri qu'il opère dans l'œuvre sanjuaniste, et du coefficient personnel dont il affecte ce qu'il en cite. Il en retient deux pôles — soit la dénégation de soi qu'il oppose aux « torrents de grâces », soit l'enfer qu'il oppose au paradis —, comme accentuant les extrêmes dont la « coïncidence » signifie seule la vérité de la vie spirituelle. Dans chaque cas aussi, il accentue le caractère affectif de la référence, il la dramatise ou la durcit, mais pour mieux montrer, à travers ces antinomies, que la vérité n'en est que plus « autre », non pas seulement plus folle et plus miraculeuse, mais d'un autre ordre ; que « l'heureux naufrage » est naissance de l'être dans la perte de l'avoir. Jean de la Croix fournit ici l'épure de l'expérience mystique. Il prend ainsi l'allure d'une référence quasi abstraite. Sa doctrine pose les termes contraires d'une tension. Elle procure à la vie spirituelle un schéma théorique, tout comme le « style » sanjuaniste donne au langage mystique un modèle. Un relevé systématique du vocabulaire et des citations de Surin permet en effet de repérer que la mention du Carme intervient comme aux deux antipodes de l'expérience analysée : là où la nuit est totale ; là où la lumière est éblouissante. Pour évoquer la croix [83], l'abnégation [84] et surtout l'enfer de l'âme « sur quoi le bienheureux Jean de la Croix a fait un livre tout exprès [85] », — ou bien « la vive flamme du pur amour [86] », les « biens de l'âme » et « richesses de l'esprit [87] », et finalement le « mariage spirituel » dont parle « le bienheureux Jean de la Croix en un livre entier qu'il a fait sur cela [88] ». L'œuvre sanjuaniste est répartie en « lieux » opposés, que représentent finalement deux catégories de titres et de livres. Le texte reçu par Surin est beaucoup plus antinomique que le texte « primitif ». Cette lecture du XVIIe siècle fait subir le même sort à la doctrine et au langage « mystiques » ; elle place entre ces extrêmes un « essentiel », comme leur rapport paradoxal, leur au-delà impossible à dire immédiatement, leur sens spirituel, leur vérité non localisable dans une expérience particulière : la « notion universelle et confuse ».

Peut-être est-ce là, dans la doctrine de Surin, le centre invisible en fonction de quoi tout s'organise, le noir soleil de son œuvre. La « notion universelle et confuse » illumine les dernières années de sa correspondance. Avec cette apparition, on voit s'apaiser, ou s'extasier (que faut-il dire ?), son style longtemps armé, précis, rapide. L'aventurier parti pour une « région » lointaine de l'amour semble lâcher son épée et se laisser enfin, là même où il est, séduire par ce pays né d'un soleil inespéré. Ce qui « arrive » au mystique n'est pas un ailleurs, pas un « ici », rien de particulier, mais, ouvert par une circulation qui a touché tant d'extrêmes, un espace sans espace, une « amplitude » compatible avec la « vie commune » sans être identique à ses particularités, une expérience où « l'abîme de la foi » ne comporte plus de lieux privilégiés ou « extraordinaires [89] ». La « notion » universelle relativise en quelque sorte les termes qui l'annonçaient déjà par leur opposition. Dans l'expérience, le sens prévaut sur les signes qu'il fallait d'abord nier pour le viser.

Si nous ne nous arrêtons pas à l'analyse des textes si nombreux où Surin explique « cette notion universelle de Dieu connu en silence et en paix », « l'idée confuse de ce silence divin », « ce nuage indistinct de paix », « cette parole secrète qui se dit au cœur sans aucun bruit de paroles sensibles et distinctes, sans expression d'aucune chose créée [90] », nous retrouvons la trace de Jean de la Croix, celle de sa

83. Cf. par ex., **Correspondance, op. cit.**, p. 1679, renvoyant à la **Montée du Carmel**, II, 7.
84. Cf. par ex., **Guide spirituel, op. cit.**, p. 267, renvoyant à la **Montée du Carmel**, II, 11.
85. **Guide spirituel, op. cit.**, p. 303.
86. Cf. **Correspondance, op. cit.**, p. 1236.
87. Cf. **ibid.**, p. 1655, renvoyant au **Cantique spirituel** 17, 6 et à la **Nuit obscure** II, 2 et 14.
88. **Guide spirituel, op. cit.**, p. 312.
89. Cf. par ex. **Correspondance**, p. 1171-1174.
90. Cf. **Correspondance**, p. 1546.

noticia general y oscura. Une fois de plus, c'est par l'intermédiaire de René Gaultier. Le traducteur de 1621 rend par *notion*, et non par notice (comme Cyprien de la Nativité), la *noticia* sanjuaniste [91]. Il multiplie même ce terme. Il l'utilise aussi, par exemple, pour rendre les *cosas distintas* avec lesquelles la vérité ne peut plus se confondre (*Vive Flamme*, III, 2). Il prépare et affine l'instrument qui va permettre à son mystique lecteur d'exprimer l'issue de son voyage. C'est dans la belle et rugueuse transcription de Gaultier que Surin a médité cette page, pour lui décisive, de *La Vive flamme* :

> En l'espace de la contemplation dont nous parlons, auquel Dieu verse dans l'âme, il n'est besoin d'aucune notion *(noticia)* distincte, ni que l'âme fasse plusieurs discours, parce que lors Dieu lui communique des notions *(noticias)* amoureuses qui sont comme lumière et chaleur sans distinction, et lors telle qu'est l'intelligence, tel est aussi l'amour en la volonté : car comme la notion *(noticia)* est générale et obscure, l'entendement ne pouvant comprendre distinctement ce qu'il entend, et que la volonté aime aussi en général sans aucune distinction... [92]

Comment aller au-delà de ce silence « indistinct » ? Il nous ramène pour finir, à la présence effacée de René Gaultier, justement introduit par A. Rayez dans le *Dictionnaire de spiritualité* [92]. A l'ouvrier qui s'est perdu et rendu indistinct dans le texte des autres, cette note sur l'interprétation de Jean de la Croix par Surin aurait dû être dédiée. L'érudition, elle aussi laborieuse et cachée, découvre peu à peu, sous les montagnes qui fascinent le regard, de grandes nappes souterraines, des circulations profondes et des inventions discrètes : traducteurs dévots, carmélites ou ecclésiastiques de Bordeaux assurent en sous-main les transmissions qui émergent dans les grandes œuvres. Avec ces *mediocres* sans visage, des déplacements s'opèrent, des rencontres se préparent, une expérience commune s'élabore : travail mystique de l'Histoire.

91. Ainsi faisaient les carmélites de Bordeaux entre 1610 et 1620, ou les « ecclésiastiques » bordelais premiers traducteurs de la **Vive flamme.** Cf. **supra,** p. 46-50 et les études de J. Orcibal, cit. **supra,** p. 41 et 47.
92. **Les Œuvres spirituelles...** du bienheureux Jean de la Croix, trad. R. Gaultier, 1621, 3e partie, p. 101-102.
93. André Rayez, art. « Gaultier » du **Dict. Spir.**, VI, 144-147.

faire parler des silences ?

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE III

Henri Bremond historien d'une absence

Avec les deux tomes de la *Métaphysique des Saints*[1], Henri Bremond a construit la place forte de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France.* Après les essais antérieurs à 1914 (qu'il désignait comme la « Préparation » de l'*Histoire*), après les six hauts volumes du monument, il élève cette tour centrale. C'est le clocher de la basilique à laquelle Albert Thibaudet comparait l'ensemble — « la basilique du doctorat de saint François de Sales[2] ». Longuement mûrie, brusquement décidée, finalement bâtie avec une forme plus doctrinale que prévue, l'œuvre se dresse comme un signe de ralliement des recherches antécédentes.

Quand il s'y décide, Bremond n'est plus sûr de pou-

1. Le tome VII est sorti des presses en août 1928 et il a été mis en vente en septembre 1928 (un second tirage a été fait en janvier 1930). Le tome VIII a été achevé d'imprimer en octobre 1928 et mis en vente en novembre de la même année (un second tirage en a été fait en juin 1930). Nous devons ces renseignements à Mlle Jeanne E. Durand, de la maison Bloud et Gay.
2. Albert Thibaudet, **Autour de la Métaphysique des Saints,** dans la **Revue de Paris,** 1er janvier 1929, p. 85.

voir dire « l'essentiel » au terme des volumes dont l'horizon s'étend (en 1928, il a soixante-trois ans). De plus, mobilisé par le débat de la *poésie pure* (qui laïcisait sa grande affaire, la dispute de la prière pure[3]), et par les discusions autour de l'ascéticisme[4], il est tout à la fois amené et provoqué à prendre conscience de ses positions d'une façon plus aiguë. Enfin, son œuvre passée et son autorité présente lui permettent un coup plus audacieux : il dira la « métaphysique » et le secret que, jusque-là, il formulait en introduisant ses propres idées dans les batailles du XVII° siècle ou en prenant la voix de personnages antagonistes — Newman et Manning, Fénelon et Bossuet, Bérulle et les Jésuites —, et qui restait caché derrière ce que Bremond lui-même appelait ses « métamorphoses » d'historien[5]..

Malgré les conseils de prudence de Blondel ou de Baudin, et dans l'effervescence (plutôt que la fièvre) des polémiques, il compose donc les tomes VII et VIII, deux gros volumes qu'il fortifie d'un troisième, l'*Introduction à la philosophie de la Prière,* paru en juin 1929 et désigné par lui comme « un appendice à la *Métaphysique des Saints*[6] ». Après une interruption de six ans (1922-1928), l'*Histoire* prend une allure nouvelle. Bremond lui donne un tour beaucoup plus synthétique et doctrinal, qu'affiche d'ailleurs un titre inattendu sous sa plume : une *Métaphysique.*

Dans l'ensemble de l'œuvre, on peut légitimement préférer d'autres parties à ce bloc. S'il a fait plus de bruit à l'époque, il retient moins l'attention aujourd'hui. Littérairement et historiquement, ce n'est sans doute pas le plus réussi. Pour s'instruire ou se réveiller l'esprit, on reprend volontiers le majestueux volume consacré à l'Oratoire de Bérulle — le plus décisif dans l'évolution de Bremond et le plus déterminant pour l'orientation des recherches historiques depuis cinquante ans —, ou le tome V sur l'Ecole du P. Lallemant, ou encore les tomes IX et X sur la

3. Cf. **Ibid.,** p. 89.
4. **Ascèse ou prière ? Notes sur la crise des Exercices de saint Ignace,** dans **Revue des Sciences religieuses,** t. VII (1927), p. 226-261, 402-428, 579-599.
5. Lettre au P. Cavallera, Pau, 1921 : « On me verra successivement passer par tant de métamorphoses qu'on finira bien par me croire partisan (ce que je suis incapable d'être, presque trop !) » (Toulouse, Arch. SJ, Papiers Cavallera).
6. **Introduction à la philosophie de la prière (Textes choisis),** Paris, Bloud et Gay, 1929, p. 354.

vie chrétienne et les prières de l'ancien régime. Reste qu'ici Bremond prend position ; il sort son drapeau. A la relecture, on ne peut qu'en être frappé ; malgré les précautions et des distinctions d'une analyse plus déliée que jamais, il s'affirme. Il écrit à Blondel : « Malgré ma suavité, c'est, je crois, ce qu'on a publié de plus redoutable contre l'extrincésisme anti-mystique[7] ». Il a même l'impression qu'il se découvre, au sens militaire du terme. Cela est chez lui unique. A une œuvre qui brille de tant de feux, aux scènes successives de l'*Histoire,* tour à tour admirablement jouées et peuplées par cent Bremond différents, « salésien avec François de Sales, lallemantien avec Lallemant, bérullien avec Bérulle[8] », une certaine gravité manquerait s'il n'y avait pas ces deux volumes-là.

Les contemporains ne s'y sont pas trompés. Les critiques, les discussions et jusqu'aux menaces les plus graves, surgirent autour de l'œuvre, malgré son talent de jouteur et son habileté à se choisir des adversaires moins incontestables, tels le P. Pottier ou même le P. Cavallera (dont les positions paraissaient excessives à beaucoup de ceux qui n'adoptaient pas celles de Bremond). Quand il compose sa *Métaphysique,* il n'a plus la liberté dont il a joui lorsqu'il ferraillait pour la « poésie pure ». Il pénètre en un domaine où s'exerce une autorité qui n'est pas seulement celle du magistère, mais celle de ces théoriciens mêmes auxquels il ne cesse d'opposer l'expérience indicible de la prière. Il va au-devant des théologiens, sur leur terrain. Certes, ce n'est pas sans raisons qu'il choisit « deux dominicains » pour « la grande synthèse[9] » (Charles Du Bos notera malicieusement l'effet de ce choix sur le P. Garrigou-Lagrange[10]), ni sans raisons qu'il y joint le jésuite Crasset. De plus, pense-t-il, « l'idée de tout suspendre au dogme de la grâce sanctifiante [le] rend plus difficilement attaquable[11] ». Enfin, il répond d'avance aux historiens qu'il parle en « métaphysicien », et aux théologiens qu'il est seulement le témoin des grands docteurs. Vaines précautions ! Sur tous ces

7. Lettre à Blondel, Arthez d'Asson, 2 septembre 1928 (?).
8. Lettre au P. Cavallera, Pau, 1921 (Toulouse, Arch. SJ, Papiers Cavallera).
9. Lettre à Blondel, 2 septembre (1928).
10. Cf. Charles Du Bos, **Journal,** t. V (1929), Paris, La Colombe, 1954, p. 76. Le P. Garrigou-Lagrange avait d'ailleurs revu les notes du Père dominicain qui avait relu la première rédaction des chapitres consacrés à Chardon et à Piny.
11. Lettre à Blondel, 2 septembre 1928.

points, il est en butte à des critiques serrées dont son art ne parviendra pas toujours à esquiver ou à faire oublier la solidité. Aujourd'hui encore, « un théologien de profession » — le mot eût fait sourire Bremond, lui qui n'avait pas beaucoup d'attrait et un peu de crainte pour cette profession-là — « peut constater chez lui certaines simplifications excessives [12] ».

Mais ce serait manquer l'essentiel que de reprendre la position de Bremond au niveau des polémiques. Pour légitimes qu'elles aient pu être, elles se réfèrent ou à des problèmes chargés de passions aujourd'hui endormies (mais pas toujours éteintes) ou à des questions que j'oserai appeler « de spécialité » et qui, dans leur technicité théologique, nous situeraient hors de la perspective bremondienne. La *Métaphysique des Saints* ouvre sur quelque chose de plus grave. Un problème impliqué partout affleure ici en des expressions qui, au double sens du terme, le trahissent. Sous les éléments repris de conceptions contemporaines assez divergentes mais conciliées par un homme fidèle à toutes ses amitiés, derrière les mille visages du passé éclairés tour à tour par le passage de l'historien et s'éteignant après lui, il y a une question et une réponse qui relient également Bremond à son temps et à celui dont il traite. La question lui est posée par une épreuve spirituelle qui retient depuis longtemps toute l'attention du médecin et de l'historien : l'inadéquation entre les connaissances religieuses et le *real assent* de la foi. La réponse tend à reconstituer une doctrine qui rende compte du « vécu », et plus encore à élaborer une philosophie du silence à partir de l'*inquiétude religieuse.* A cet égard, la *Métaphysique des Saints* constitue une interprétation de l'expérience religieuse moderne — si toutefois l'on maintient l'ambiguïté d'un terme qui peut désigner comme « moderne », mais à des titres différents, le XVIIe ou le XXe siècle. Elle métamorphose une littérature de la présence en une interrogation sur l'absence. Elle raconte ce qui, pour Bremond, est *sa* question. L'envisager ainsi, c'est pouvoir mieux discerner les avenues des deux volumes et la signification d'une œuvre trop fleurie pour qu'elle apparaisse d'emblée

12. Jean Gautier, **L'abbé Bremond. Un grand serviteur de l'Eglise** (dans **Le Figaro,** 15 juin 1965), qui ajoute : « Par exemple quand il pose la distinction qui lui était chère de l'anthropocentrisme et du théocentrisme, ou quand il aborde le problème si délicat de la prière pure. »

comme un fruit de la nuit et comme le vocabulaire encore incertain d'une grande interrogation contemporaine.

I. « HISTOIRE » ET « MÉTAPHYSIQUE »

En écrivant son ouvrage, Bremond se donne tour à tour la position du philosophe et celle de l'historien. « Synthèse proprement doctrinale, écrit-il en présentant les tomes VII et VIII, théorie, métaphysique de la prière chrétienne [13] » ; « métaphysique de la vie intérieure [14] », etc. Mais il dit par ailleurs que cette « vaste synthèse » n'est qu'une « anthologie doctrinale [15] » : « Je fais ici figure — et pour cause — d'historien, non pas de docteur. Je ressemble à ces contremaîtres du Nouveau Monde qui reçoivent, numérotées, étiquetées une à une, toutes les pierres d'un vieux cloître français, et qui se bornent à placer de nouveau ces pierres les unes sur les autres, selon les plans de l'architecte primitif [16] ». « Pour moi, dit-il encore, sans essayer de chasser mon naturel qui m'incline plus vers le concret que vers l'abstrait, je tâche de faire ici œuvre de philosophe : rôle que, d'ailleurs, je ne me serais pas donné, si je n'avais trouvé toute raisonnée et édifiée, chez les maîtres divers qui se trouvent ici réunis, une vraie métaphysique de la prière [17] ». Il reste historien, il entend ne pas quitter le sol du concret ; mais l' « amateur des choses de l'âme[18] » prétend aussi dégager aujourd'hui « l'essence » de la prière, qui est pour lui l'essence de la religion [19]. Il vise, chez les auteurs qu'il a parcourus, ce qu'eux-mêmes n'ont pas discerné, ce qu'au fond ni Seguenot ni Bourdaloue ni même Piny n'ont su voir, « l'essentiel » pourtant. Autrement dit, il veut tirer de l'histoire sa leçon

13. **Histoire,** t. VII, Avant-Propos, p. 1. Par **Histoire,** nous désignons l'**Histoire littéraire du sentiment religieux en France.**
14. **Histoire,** t. VII, p. 26.
15. **Introduction à la Philosophie de la Prière,** 1929, p. 4, sur les deux tomes de la **Métaphysique des Saints.**
16. **Histoire,** t. VIII, p. 376.
17. **Histoire,** t. VIII, p. 311. Bremond y oppose son projet à celui du P. Daeschler, qui « se borne à creuser un cas particulier, la spiritualité du seul Bourdaloue, spiritualité, d'ailleurs, moins théorique, moins enseignée que vécue ».
18. **L'Inquiétude religieuse,** 2e série, Paris, Perrin, 1909, p. 391.
19. « Le fait de prière, autant dire le fait religieux » **(Histoire, t. VII, p. 59).**

doctrinale et sa philosophie, — une « philosophie » définitive que l'*expérience* des saints a énoncée et que le *mouvement d'une époque* révèle. Aux constructions intellectuelles qu'il fuit en les saluant de très loin, il oppose donc un corpus historique, cette philosophie sortie tout armée d'*un* passé. Certes, il opère un tri dans cette histoire ; il dit en retenir seulement, comme garants, les maîtres qui nous viennent du lointain « pays de la vérité[20] » ; mais étant donné la disparité des titres qui peuvent valoir à ces témoins leur désignation à ce haut poste de vigiles, on peut d'abord relever le fait premier d'une « métaphysique » justifiée par une « histoire ».

1. théâtre littéraire et projet « philosophique »

Cette ambition répond, chez Bremond, à une nécessité intérieure. Mais elle se présente d'abord sous une forme plus humble, plus familière à ses lecteurs, quoique également suspecte à beaucoup d'entre eux. C'est une sorte de théâtre littéraire : l'apparition de personnages qui, sous des costumes et des noms différents, jouent des rôles identiques. Un couple type est défini dès l'essai sur *Sainte Chantal* (1912) : la mystique inspiratrice et le docteur interprète de l'expérience. Il se retrouve avec Coton, Olier, saint Jean Eudes, Gagliardi, en attendant Mme Guyon et Fénelon, c'est-à-dire « une seconde Isabelle » Bellinzaga et « un second Gagliardi[21] ». Un autre couple apparaît plus primitif dans la pensée de Bremond, mais plus récent dans l'*Histoire* où il l'emporte peu à peu sur le premier ; c'est l'antithèse Fénelon-Bossuet, celle du mystique et du dogmatique. Elle resurgit avec d'autres visages : Balthasar Alvarez et Mercurian ; Saint-Cyran et Arnaud ; d'un côté, Lallemant, Surin, et, de l'autre, les autorités romaines ; ou encore, préfigurant Fénelon, le P. Piny et, en face de lui, les Pères du couvent Saint-Jacques, etc. Ailleurs, elle prend la forme d'une tension qui oppose deux Moi en un même homme : en Pascal, le chrétien fervent et le théologien janséniste ; en Bourdaloue, sa vie mystique et sa philosophie anti-mystique... Des héros successifs prennent ainsi

20. **Histoire,** t. I, p. XXII.
21. **Histoire,** t. XI, p. 53.

la relève de personnages ou de fonctions immuables. Une forme littéraire est une interprétation des faits.

Que cette interprétation soit justifiée, l'historien Bremond s'efforce de le montrer. Mais elle est déjà la structure de son récit et sa philosophie de l'histoire. Elle impose au lecteur une vision des faits qui est celle de l'auteur : partout, c'est l'expérience qui anime une doctrine véritable ; partout s'affrontent une tendance ascéticiste ou dogmatisante et une tendance spirituelle et religieuse. Thibaudet notait déjà que les portraits de l'*Histoire littéraire* sont un peu pâles (sauf celui de Saint-Cyran, très travaillé et finalement malheureux), et que « l'idéal de M. Bremond serait que, dans sa galerie, tous ses mystiques disent la même chose[22] ». Mais la répétition tend ici à manifester un sens. Partout, dans le récit de l'historien, s'opposent « le moi de surface » qui « se nourrit de notions » et « le moi central et profond[23] », — ou encore, équivalemment, « spéculation » et « vie[24] », théologiens et spirituels. La littérature religieuse est toujours « la même histoire », car elle se développe selon un processus qui ne produit ses expressions authentiques et magistrales qu'à partir d'*anima,* et qui se heurte à une résistance intellectualiste d'abord sourde, puis menaçante avant d'être triomphante. Le récit bremondien décrit donc, sous le premier aspect, la loi génétique de tout langage véritablement spirituel, et sous le second, le drame de son élaboration. Par là, déjà, une « métaphysique » émerge de l'histoire comme sa « forme ».

La structure littéraire se réfère d'ailleurs à une conviction personnelle. Elle n'implique pas seulement, entre l'expérience et l'intelligence ou entre les « saints » et les théologiens, un type de rapport dont on peut facilement discerner les origines philosophiques au début du XXe siècle ; elle suppose que l'étude historique a une portée doctrinale. Et si l'analyse des faits religieux a une signification du point de vue de la vérité, il est impossible de séparer les résultats ou l'esprit d'une recherche positive et l'intelligence personnelle de la foi. Bremond a plusieurs

22. **Art. cit.,** p. 78.
23. **Histoire,** t. VII, p. 51.
24. « Spéculation et vie, cela fera toujours deux » **(Discours prononcé dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. l'abbé H. Bremond,** 24 mai 1924), Institut de France, Paris, 1924, p. 23.

fois évoqué ce problème, en particulier à propos de Mgr Duchesne (très discrètement, dans son Eloge en 1924, et plus franchement dans l'abondante correspondance à laquelle la préparation de ce discours donna lieu) : il soulignait, chez son prédécesseur à l'Académie, une distinction prudentielle entre l'acribie du savant en matière historique et la docilité du fidèle en matière doctrinale. Quoi qu'il en soit de la position réelle de Mgr Duchesne, Bremond affirme ainsi que l'histoire a des conséquences du point de vue de la foi [25]. Or pour lui, la « philosophie » qui ressort de l'analyse consacrée à l'expérience spirituelle n'est précisément pas celle que présente un discours spéculatif sur le donné révélé. Elle doit donc être désignée par un terme qui la distingue de la théologie « scolastique » ou intellectualiste. Aussi, malgré les réviseurs qui eussent préféré le mot de « théologie [26] », parle-t-il d'une « métaphysique », la « métaphysique des saints ».

2. la préparation de la « métaphysique des saints »

Cette « philosophie » ne se montre pas seulement sous le masque d'une structure littéraire. Si elle émerge enfin dans les tomes VII et VIII, on la voit lentement poindre, dès le temps où l'*Histoire* n'en est qu'à la période de sa « Préparation ». A la fin de sa vie, le 16 janvier 1932, Bremond écrit à Giuseppe De Luca : « Avez-vous lu mes deux volumes de *L'Inquiétude religieuse* et *Ames religieuses* ?... Il y a là tous les pressentiments de la grande *Histoire littéraire*... Il me semble que le plus curieux, chez un vagabond comme moi, est l'unité, l'*unicité* constante. Car pas besoin de vous dire que, dans ma pensée, tous mes *divertissements* prétendus, v. g. mes fantaisies esthétiques (Poésie pure...) sont commandés par l'unique curiosité : qu'est-ce que prier ? est-ce qu'on prie ? [27] » Et il renvoie à « la Préface de la 2e Série de *L'Inquiétude religieuse* » où, en 1910, après avoir cité un mot de Joseph de Maistre sur

25. Cf. à ce sujet les remarques de Loisy, dans **George Tyrrell et Henri Bremond,** Paris, Nourry, 1936, p. 57.
26. Ainsi le réviseur dominicain des deux premiers chapitres du t. VIII signalait qu'il vaudrait mieux parler de **théologie** que de **métaphysique** ou de **philosophie ;** cf. Lyon, Arch. SJ., fonds Bremond.
27. **Don Giuseppe De Luca et l'abbé Bremond** (1929-1933), Rome, Storia e Letteratura, 1965, p. 137.

la foule des chrétiens à genoux dans une église — « Combien y en a-t-il, qui prient réellement ? », il ajoutait en effet : « Si l'on était maître de sa vie, j'aurais voulu que toute la mienne fût absorbée dans la poursuite d'une réponse à cette question de Joseph de Maistre, récompensée par une définition de la prière qui permît d'étendre sans mesure le nombre de ceux *qui prient réellement* [28]. »
Question unique, question centrale, source d'un incessant travail qui débouche, dans la *Métaphysique des Saints,* sur une « définition de la prière ». Il faut même remonter plus haut pour voir se dessiner le projet qui aboutit en 1929, car un autre texte rappelle l'origine lointaine de l'*Histoire.* Il s'agissait dès le début d'une analyse historique et doctrinale tournant tout entière autour d'un seul sujet : la prière et sa définition :

« Très jeune encore, écrit-il, j'avais choisi comme thèse de doctorat les écrivains spirituels du XVIIe siècle, thèse de littérature pure et de lexicologie. Mais bientôt, fixant le meilleur de ma curiosité sur les choses de la vie intérieure — non plus sur les mots —, les *Parochial sermons* et la *Church of the Fathers* de Newman me soufflèrent l'ambition d'écrire une *Histoire universelle de la prière chrétienne* [29]. Je retrouve ce beau titre maintes fois calligraphié dans mes notes d'avant trente ans, et je l'abandonne volontiers aux ironies du R. P. Lebreton. Quoique fort paresseux, je n'ai jamais aimé le travail de troisième main. Je reculai donc assez vite devant les mille difficultés d'une telle entreprise : l'hébreu et le grec, pour les dix premiers volumes ; la paléographie, pour l'histoire moderne, et encore allégée de tout le XVIe siècle. Je dus renoncer même à Erasme, qui me tentait fort, certes, mais de qui les in-folios, si mal imprimés, déchiraient mes pauvres yeux. Puis de plus en plus, je n'ose dire sage — car, en vérité, j'étais bien fou, — mais enfin de plus en plus persuadé qu'une seule province de cet immense sujet suffirait à ce que j'aurais encore de vie, je n'hésitais qu'entre la France et l'Angleterre. La littérature religieuse de langue anglaise est magnifique. Je n'avais pas cessé de l'étudier : quatre ou cinq gros volumes palpitaient déjà dans mes fiches... Mais qui m'aurait lu chez nous ?... [30] »

28. **L'Inquiétude religieuse,** 2e série, Paris, Perrin, 1910, Avant-Propos.
29. A partir de 1929, Bremond reprendra ce vieux projet sous la forme d'une collection : **Etudes et documents pour servir à l'histoire du sentiment religieux.**
30. Note personnelle inédite (qui doit dater de 1929), conservée à Lyon, Arch. SJ., fonds Bremond (fréquemment, Bremond fait ainsi, pour lui-même, une analyse du développement de sa pensée). Cf.

Ce travail sur la prière chrétienne, il est appelé, déjà esquissé par l'article *Christus vivit,* dès 1900[31]. On répète, disait Bremond, « Dieu vit en nous » : « Si cela est sérieusement vrai, je dois pouvoir observer de près, dans chaque âme chrétienne, les prodiges de cette vie... On voudrait savoir de quelle façon Dieu est là, à quels signes on peut reconnaître sa présence... On voudrait une histoire de la prière, des relations entre Dieu et les âmes, et de toutes les manifestations du sentiment religieux. » Plus qu'une « histoire extérieure », il faut donc entreprendre « l'histoire intime de l'Eglise, qui est, plus strictement encore, l'histoire de la grâce » ; ce sera « un traité sur la présence et l'action implicite du Christ, sur l'amour presque inconscient des âmes pour lui, et sur cette obscure merveille d'un Dieu qui peut à la fois être si près et si loin de nous[32]. »

Sans revenir sur les livres jalonnant le développement d'une *métaphysique* qui visera simultanément « l'implicite », « l'inconscient », la vie « obscure » et « l'essence » de la prière, sans nous arrêter non plus à *Prière et poésie* (ce « livre hyper-mystique[33] »), retenons seulement quelques-uns des témoignages inédits qui se rapportent à l'élaboration des tomes VII et VIII.

D'abord une lettre tirée de la correspondance échangée avec le P. de Grandmaison. Avec ce dernier pour lequel il manifestera toujours beaucoup d'estime, Bremond aborde souvent des questions doctrinales, tout particulièrement celles qui ont trait à la perception du mystique, à l'expérimenté. Grandmaison lui répond, le 9 août 1916, à propos du « contact immédiat » avec Dieu : « Je pense, sauf meilleur avis, qu'en effet vous gagneriez à revenir sur le point de la perception *immédiate* de Dieu dans le haut état mystique. Ce qui est vrai, c'est que *cette impression de contact immédiat* est celle que nous donnent tous les mystiques (depuis Denys, qu'on a peut-être trop suivi et qui dépendait lui-même de Proclus, mais enfin dans lequel tous les mystiques

la lettre de Bremond à Loisy, lettre du 7 avril 1916, citée dans A. Loisy, **George Tyrrell et Henri Bremond,** Paris, E. Nourry, 1936, pp. 116-117.

31. L'article, publié en 1900 dans **Les Etudes,** fut repris dans la première Série de **L'Inquiétude religieuse,** Paris, Perrin.

32. **L'Inquiétude religieuse,** 1re Série, 2e éd., Perrin, Paris, 1903, pp. 314, 316, 334-335, 337.

33. Lettre de H. Bremond à F. Cavallera, sans date : « Vous recevrez bientôt **Prière et poésie,** livre hyper-mystique » (Toulouse, Arch. SJ, Papiers Cavallera).

subséquents ont *reconnu* l'essentiel de leurs expériences — jusqu'aux grands mystiques flamands, rhénans, etc., en passant par les médiévaux, saint Bernard, la bienheureuse Angèle de Foligno, puis sainte Catherine de Gênes, etc.). C'est après coup, et *par voie de correction théologique,* et d'*interprétation,* que les mystiques espagnols — qui sont les plus classiques, et si l'on veut les plus grands, mais enfin pas les seuls mystiques ! — ont maintenu avec force et raison la présence d'un *medium,* d'un intermédiaire, d'un *speculum,* entre l'Etre divin et l'âme mystique. » Il conseille à Bremond de se « dégager de l'atmosphère *poulainiste* » et d'éviter « ce qu'il y a, dans le livre du P. Poulain, de trop rigide, cassant et mathématique, de trop *extérieur* aussi (c'est-à-dire de trop étranger au rôle habituel, prophétisé et constant du Saint-Esprit dans les âmes justes...) ». Il le met en garde également contre les dangers de « la présomption qu'on pourrait donner aux âmes en leur présentant les grâces d'oraison comme l'*aboutissement normal,* et pratiquement infaillible, de l'effort ascétique sérieux[34] ». En même temps qu'apparaît un désaccord sur ce dernier point, il y a un accord sur la critique de l'extrincésisme. Mais, par le biais du « contact immédiat », Bremond cherche à se préciser comment la spiritualité peut ouvrir une voie à la méthode d'immanence.

Un texte inédit, « écrit en 1926 », est à cet égard bien révélateur. Il est intitulé : *Le simple « regard » dans la contemplation profane*[35]. En tête de ces pages, Bremond notera au crayon : « Il y a là bien des pressentiments. » C'est d'ailleurs aussi la reprise d'une question qu'il abordait quatre ans auparavant, dans une lettre du 7 mars 1922 au P. Cavallera : com-

34. Lyon, Arch. SJ, fonds Bremond. Signalons aussi une lettre du 18 février 1926, qui montre comment L. de Grandmaison se situait au milieu des débats suscités par les positions de Bremond, et comment il pouvait éveiller ou appuyer de nouveaux projets : « Pour Fénelon, jamais vous ne vous entendrez avec le P. Dudon [alors aux **Etudes** avec Grandmaison] ! Je tâche de modérer son ardeur, mais vous partez de points trop différents. Ce n'est pas à Fénelon qu'il en veut, mais au quiétisme, donc au guyonisme, etc. Vous avez l'avantage de trouver, dans les articles du P. Dudon, la thèse opposée à la vôtre (en tant que thèse il y a, et **salvis necessariis**), et soutenue par arguments plausibles... » Mais il faut dépasser de tels débats : « Enfin, je vous en prie, faites-nous un livre de tous les chrétiens, qui sera plus utile et plus neuf que la querelle Guyon, Fénelon-Noailles, Bossuet. Oui, plus neuf parce que les grandes vérités simples, profondes, le **panis vivus et vitalis,** voilà ce que les historiens et biographes et érudits ne donnent pas. C'est trop difficile » (Lyon, Arch. SJ, fonds Bremond). **Ce seront les tomes IX et X de l'Histoire.**

35. Lyon, Arch. SJ, fonds Bremond.

ment préciser le rapport entre la prière naturelle et la prière surnaturelle ? Il s'interrogeait alors sur des rapports homologues : « Pourquoi la distinction entre contemplation acquise et infuse ne se ramènerait-elle pas à celle entre contemplation naturelle (saint Thomas) et surnaturelle ? Le simple regard commencerait par cet acte ou cet essai de contemplation *quasi philosophique,* ou du moins permis et facile aux philosophes, et *insensiblement* deviendrait de pure foi (et, *ut sic,* ne serait plus acquis, à proprement parler) [36]. »
Dans la note de 1926 sur le simple regard, un passage commente un texte de Thomas d'Aquin déjà cité au XVIIe siècle par Le Gaudier avant d'être repris dans la *Métaphysique des Saints* ; il traite de l'admiration, c'est-à-dire, d'après Thomas d'Aquin, *Quidam timor consequens apprehensionem alicujus rei excedentis facultatem nostram.*

« Cette petite ligne, écrit Bremond, vaut un poème, et mieux encore, tout un traité de mystique. Mais il [37] aura, je le crains, prophétisé sans le savoir. Ce sont les mystiques modernes, c'est saint Jean de la Croix, qui nous ont appris à lire, qui ont mis tant de choses dans ces quelques mots. Prenons la définition à la lumière de leur doctrine. *Apprehensionem :* il y a bien là une connaissance, mais dont l'entendement n'est pas capable, — *excedentis facultatem.* Quelle qu'elle soit d'ailleurs, l'activité principale n'est pas ici l'intelligence conceptuelle, la raison au sens strict du mot. La « vue simple » de nos auteurs peut bien accompagner la contemplation, elle n'est pas la contemplation. En effet, de ce concept épuisé et confus, qui dira que l'intelligence n'est pas capable, et qui croira qu'après avoir formé quelqu'une, n'importe laquelle, de ces représentations abstraites, l'intelligence se retire, s'effondre, éperdue, pâmée et comme épouvantée d'elle-même ? *Quidam timor.* Il n'y aurait vraiment pas de quoi. Produire de ces pauvres « vues simples », c'est le b.a.ba de sa fonction ; en produire de moins en moins simples, c'est toute sa gloire ; en produire de si peu simples, de si riches, de si *particulières* qu'elles puissent enfin se confondre avec la complexité infinie du réel, c'est tout son rêve. Le réel n'est pas une notion ; c'est une chose, *res aliqua* ; une fleur, les vibrations d'un concert, un vivant, Dieu enfin et Dieu surtout, réalité souveraine. Le réel seul est admirable — au sens que saint Thomas donne à ce mot —, puisque seul il

36. Toulouse, Arch, SJ, Papiers Cavallera.
37. Thomas d'Aquin.

défie les prises, non pas certes de notre âme, mais de notre entendement. Or voici qu'après avoir péniblement cherché Dieu à travers les images et les concepts qui nous le représentent — ou, ce qui revient au même, après avoir médité — une crainte soudaine, *quidam timor,* nous envahit — l'admiration qui nous avertit que Dieu est là, Dieu présent et agissant qui nous attire au fond de nous-mêmes, qui nous recueille, comme disent les mystiques ; Dieu présent dont la fascination absorbe tellement toutes nos forces vives que nos facultés de surface se trouvent réduites à une sorte de torpeur. D'où la vue simple, le simple regard, appréhension intellectuelle, celle-ci grêle et défaillante, mais la seule qui reste possible à l'intelligence pendant l'expérience ineffable — la contemplation — où l'âme elle-même s'unit à Dieu [38]. »

Le passage de « la complexité infinie du réel » à « la vie simple », frêle indice de l'ineffable « torpeur », serait-il une esquisse du mouvement qui conduit de l'humanisme dévot à la métaphysique des saints ? Toujours est-il que la question posée par la note de 1926 appelle bien une *philosophie,* et non plus une *théologie* de la prière. Il s'agit en somme de déterminer une « essence » commune à toute prière, se référant à un fond « mystique » et susceptible de définir « l'instinct » religieux de l'homme. Lorsque Bremond ouvrira ce dossier, il s'en tiendra prudemment à la prière *chrétienne,* et il aura « l'idée de tout suspendre au dogme de la grâce sanctifiante », croyant par là être « plus difficilement attaquable [39] ». Mais son propos est plus radical. Et bien que la perspective explicitement adoptée en 1928 lui évite la problématique esquissée dans ses lettres et dans ses notes personnelles, la visée de l'œuvre n'en transparaît pas moins, malgré son dehors théologique. Déjà, le dominicain réviseur des chapitres sur Chardon et Piny note, par exemple : « Les considérations sur la présence d'immensité et la présence de grâce gagneraient à être revues par un Bremond qui aurait lu sur la présence de grâce les grands thomistes. On voit bien qu'il ne l'a pas fait. De là quelques phrases, de-ci, de-là, à saveur blondélienne. Par exemple, p. 15 au milieu : " Nul doute que, dans la pensée de Chardon, il se dégage déjà de cette philosophie naturelle comme

38. Lyon, Arch. SJ, fonds Bremond.
39. Cf. **supra, p. 75.**

une ébauche de vraie théologie mystique. " *Ebauche* est bien fort, quoique ce qui suit l'atténue...[40] »
A une interrogation aussi ancienne, la réponse est enfin donnée en 1929, mais d'une manière subite, par une décision dont un mot alors souvent répété exprime la gravité : « Il y va de tout[41]. » Décision subite, en effet. En juillet 1926, comme il l'écrit à Monbrun, Bremond est « en plein » dans un volume qui « menace d'en devenir deux ou trois », qu'il intitulerait soit *Le classicisme dévot,* soit *Les variations de l'idéal chrétien du XVIIe siècle,* et qu'il consacre à la prière commune et aux moralistes[42]. Ces volumes deviendront les tomes IX et X de l'*Histoire.* Mais pendant les mois qui suivent, il change brusquement ses projets. En août 1927, il annonce au même correspondant, comme très avancé, un volume tout différent :

« C'est un ouvrage tout *spéculatif.* La philosophie de la prière codifiée à jamais, contre Cav[allera], par les maîtres du XVIIe siècle. [Pour le titre], j'avais d'abord pensé à *La Métaphysique des Saints,* et c'est bien cela, mais comme cette métaphysique plonge toutes ses racines dans le Pur amour et que le simple exposé — serein, glacial — de leur doctrine est ce qu'on peut écrire de plus fort en faveur de Fénelon, j'avais pensé à *Le Siècle du Pur amour et la Métaphysique des Saints,* ce qui aurait l'avantage de rappeler qu'il s'agit du XVIIe siècle. Ou encore : *Le siècle du Pur amour et la philosophie de la Prière,* ce qui — un peu moins savant — vous irritera peut-être moins. » [Autre titre possible :] « *Les Maîtres du XVIIe siècle et la philosophie de la Prière*[43]. »

40. Lyon, Arch. SJ, fonds Bremond. En marge de cette censure et au crayon, le P. Garrigou-Lagrange notait pourtant : « Cela peut passer : **comme une** [ébauche]. L'analogie permet de parler ainsi » **(ibid.).** La citation de Bremond se trouve (revue) dans **Histoire,** t. VIII, p. 23.
41. Le mot est fréquent dans l'**Histoire,** t. VII-VIII et dans la correspondance qui a trait aux deux volumes. La « synthèse » de Bremond ne représente pas seulement la doctrine des docteurs et des « saints » telle qu'il la comprend, mais aussi, nous le verrons, la justification, par une réalité « mystique », d'une expérience personnelle : la sécheresse, la désolation. En 1910, à propos de la même expérience et de la doctrine qui l'interprétait, il disait déjà de Fénelon : « Pour lui aussi, **il y va de tout.** S'il est dans l'erreur sur le fond des choses, il n'a plus rien où appuyer sa vie intérieure, son activité de prêtre... Un lien très étroit réunit l'expérience de Fénelon directeur aux théories de Fénelon philosophe et théologien. Son prétendu quiétisme répond aux besoins des âmes telles du moins qu'il les connaît... » **(Apologie pour Fénelon,** 2e éd., Paris, Perrin, 1910, p. 457).
42. Lettre au chanoine Monbrun (l'un des amis et « théologiens privés » de Bremond), 26 juillet 1926 ; Lyon, Arch. SJ., fonds Bremond. Dans son **Introduction à la philosophie de la Prière** (Paris, 1929, Avant-Propos, p. 1), Bremond fait allusion à ce changement, mais la nature n'en est pas clairement expliquée.
43. Lettre au chanoine Monbrun, août-septembre 1927 ; Lyon, Arch.

Vers la même date, il indique encore à Monbrun à quel point il est stimulé par les critiques adressées à l'article *Ascèse ou prière* ? qu'il a publié dans la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg (1927). Ses adversaires, en l'obligeant à mieux s'expliquer à lui-même, sont pour quelque chose dans la mobilisation qui aboutit à la *Métaphysique* :

« Ce faisant, ils m'ont aidé à comprendre mieux ma propre pensée — et à quel point j'ai raison. D'où cet article de Strasbourg — et tout le tome VII auquel je travaille, qui sera plus décisif, *La Métaphysique des Saints.* J'ai trouvé, l'an dernier, à la Nationale, une douzaine de *génies inconnus* et j'ai orchestré ces témoignages, tirant de là une philosophie de la prière toute hérissée contre celle de Cavallera, Brou et les jésuites anti-mystiques. Serein, sans doute, mais, me semble-t-il, invincible. François de Sales est avec nous et — admirez mes ruses — deux dominicains dont l'un, Chardon, que je ne connaissais pas, est une merveille... C'est une grosse partie, mais " il y va de tout "....[44] »

Le problème de fond doit être élucidé. Une exigence originelle trouve là son issue, même si ce n'est pas sous une forme qui en dise toute l'ampleur. Mais, malgré toute sa finesse, malgré ses lectures, Bremond se sait aussi désarmé ; il a une conscience aiguë de n'être ni un véritable historien, ni un véritable théologien. Pourtant, avec des moyens sur lesquels il porte lui-même un jugement d'une lucidité souvent accablante, malgré les mises en garde de Monbrun qui l'avertit en « trembleur[45] », il court le risque : « Que de batailles à l'horizon ! » écrit-il[46]. Il affronte la question « essentielle[47] ».

SJ, fonds Bremond.
44. Lettre au chanoine Monbrun, sans date ; Lyon, Arch. SJ, fonds Bremond.
45. Lettre du chanoine Monbrun à H. Bremond, 12 avril 1928 ; Lyon, Arch. SJ, fonds Bremond.
46. Lettre de Bremond à Maurice Blondel, décembre 1927.
47. Une lettre de Bremond à Maurice Blondel précise les circonstances de la révision officielle des tomes VII et VIII, au début de l'été 1928 : « Le sulpicien-félibre qu'on rencontre parfois chez Elisabeth [Elisabeth Flory, fille de M. Blondel] m'avait indiqué M. Vigué, non sans mettre celui-ci en garde contre mon quiétisme. C'est un brave homme (...) mais scrupuleux. Il a approuvé sans trop barguigner tout le t. I, c'est-à-dire en somme toute la philosophie du livre, mais n'a pu digérer le t. II. Et me voici aux abois. J'ai confié ma détresse à M. Labauche, qui avait bien vu que M. Vigué s'était heurté à des riens, et qui s'est chargé — très généreusement — de l'affaire. Là-dessus, et avant qu'il eût commencé à me lire, j'arrive chez lui avec un petit papier hyperscolas-

II. LA PHILOSOPHIE DES « SAINTS » : L'ABSENCE

Philosophie ou « métaphysique » des *saints,* et non pas, comme se le proposait Blondel quelques années plus tôt, « philosophie de la sainteté[48] ». La nuance est importante. Blondel, en 1925[49], s'attachait à discerner « l'appel profond et le mouvement général de la connaissance et de la vie spirituelle ». Il voulait analyser la « connexion » (fondée sur une « naissance » révélée à elle-même) entre « les aspirations les plus profondes », « les exigences les plus hautes de la destinée humaine », et, d'autre part, cette vie divine qui, pour procéder *desursum,* « ne cesse pas pour cela de s'enraciner *in visceribus* et de répondre à des problèmes que posent mais que ne résolvent pas complètement les doctrines de la connaissance et de l'action, ni même les clartés acquises de la foi et de l'ascèse communes[50] ».
Rien de tel chez Bremond. Il tente de répondre à la question qu'il posait et qu'il se posait depuis plus de vingt ans : « Je voudrais demander à chaque prêtre : Voyons, en toute bonne foi, pourriez-vous rendre, vous, un témoignage personnel à l'activité incessante de la grâce, avez-vous vu Dieu à l'œuvre dans les âmes qui vous sont confiées, et si enfin toutes les autres preuves du christianisme venaient à s'effondrer, vous, continueriez-vous à croire, parce que *vous avez vu* ?[51] ». Avec une « curiosité pré-blondélienne », dit-il, « et toute newmanienne », il guette les *real words*, « ce qui revient à chercher, sous les psittacismes sans nombre, la réalité de

tique, où je réponds point par point aux objections écrites de Vigué. Ce papier l'a positivement ravi, autant qu'un sulpicien peut l'être, et, sur l'heure, sans m'avoir lu, il m'a donné l'**imprimatur** ! Ce miracle ne doit être connu qu'après la mort des deux thaumaturges. J'ajoute donc au 2e volume vingt pages d'éclaircissements. **Magna est veritas...** » (Arthez d'Asson, 23 août 1928 ; éd. in H. Bremond - Maurice Blondel, **Correspondance,** éd. A. Blanchet, Aubier, t. 3, p. 323). Signé P. Labauche, le **Nihil obstat** des deux tomes est daté du 2 juillet 1928.

48. Maurice Blondel, **Carnets intimes (1883-1894),** Paris, Cerf, 1961, p. 203 (note du 26 avril 1889).

49. Maurice Blondel, **Le problème de la mystique,** dans **Cahiers de la Nouvelle Journée**, nº 3, Paris, Bloud et Gay, 1925, pp. 1-63.

50. **Ibid.,** p. 58.

51. Henri Bremond, **L'Inquiétude religieuse,** 2e Série, Paris, Perrin, 1909, p. 391.

l'expérience religieuse[52] ». Il s'intéresse donc à des hommes, à l'expérience de ceux qu'il appelle les « saints », donnant à ce terme le sens qu'il avait aux XVIe-XVIIe siècles dans les expressions telles que « science des saints », « doctrine des saints », « sagesse des saints », « maximes des saints », etc. : les saints sont ceux que, depuis le XVIIe siècle, on appelle *mystiques*[53]. Il s'efforce d'interpréter leur expérience. Or qu'en a-t-il vu, qu'en a-t-il retenu ? Un aspect fondamental, mais extrême et, pour lui, absurde. Ce fait limite est la « désolation », la sécheresse, le désespoir, les tentations de blasphème, de révolte et de doute contre la foi. Que ce soit le lieu central de sa construction, Bremond l'a dit maintes fois, et dans ses deux tomes, et dans sa correspondance à leur sujet : « Le dernier fondement expérimental du mysticisme, ce qui oblige tout directeur perspicace à accepter la philosophie du mysticisme — ou à l'appliquer —, c'est, plus que tout, un phénomène d'expérience quotidienne. Les âmes, plus elles sont hautes, plus elles sont normalement sevrées de tout goût sensible. D'où l'on en vient à se dire : la vraie dévotion est autre chose que l'abondance joyeuse de belles pensées et de goûts spirituels, quelque chose de plus profond : la volonté centrale adhérant à Dieu, pendant que le cerveau et le cœur sensible sont dans la nuit[54]. » Il souligne d'ailleurs que la désolation est « une expérience extrêmement fréquente[55] », non seulement

52. Lettre du 16 janvier 1932 à Giuseppe De Luca, dans **Don Giuseppe De Luca et l'abbé Bremond, op. cit.**, p. 137-138. Sous cet aspect comme sous beaucoup d'autres, on ne saurait assez souligner l'influence de Tyrrell. Bremond est ici marqué par l'apologie tyrrellienne de la « connaissance expérimentale » opposée aux « notions philosophiques ou théologiques les plus raffinées » (George Tyrrell, **La religion extérieure,** trad. A. Leger, Paris, Lecoffre, 1902, p. 216). Il était entré en correspondance avec Tyrrell en 1898. Après l'avoir cité dans ses premières œuvres (par ex. **Nova et vetera,** dans un article de 1900 que reprend **L'Inquiétude religieuse,** 1re Série, Paris, Perrin, 1901, p. 331), il ne le mentionne plus guère, bien qu'il ait été fidèle à l'amitié jusqu'au bout. Mais la lecture et la rencontre du sauvage prophète de Sorrington ont été déterminantes. Le P. André Bremond le signalera encore dans **Henri Bremond,** in **Etudes,** t. 217, 5 octobre 1933, p. 44. Bremond s'inscrit d'ailleurs ainsi dans un courant plus large ; cf. R. Griffiths, **Révolution à rebours. Le Renouveau catholique dans la littérature en France de 1870 à 1914,** DDB, 1970, pp. 29-48 : « Réaction anti-intellectuelle en religion ».

53. Cf. Michel de Certeau, « **Mystique » au XVIIe siècle,** dans **L'homme devant Dieu. Mélanges de Lubac,** Paris. Aubier, 1964, t. II, p. 274.

54. Lettre à l'abbé Baudin, octobre 1926 ; Lyon, Arch. SJ., fonds Bremond.

55. Dans une lettre du 21 mars 1929 à Paul Claudel, H. Bremond explique son livre en se référant au « besoin douloureux, chez les religieux et religieuses, que l'on justifie et canonise cette absence

dans la vie des « saints » au XVIIe siècle, mais chez les contemplatifs ou les contemplatives du XXe siècle.

1. de la désolation au « vide »

Son attention a été depuis longtemps retenue par deux aspects différents, mais pourtant connexes, de l'expérience spirituelle. D'une part, si « l'idée de l'inquiétude... commande toute son œuvre[56] », il s'est attaché à un aspect plus radical de cette *inquiétude religieuse,* celui qui l'amenait à « rechercher quel peut être le rôle du sentiment religieux dans les crises qui aboutissent à la perte de la foi[57] ». Il lui a consacré ses pages les plus personnelles et les plus vigoureuses, celles, par exemple, où il décrivait la « détresse » d'un Lamennais qui aurait « souffert plus que personne du silence de Dieu[58] » ; celles qui dépeignaient l'évolution « de la foi au doute » chez l'anglican John Richard Green[59]. Bremond nous apprend aussi, dans son tome VIII, qu'il se promettait d'écrire un chapitre particulier sur la psychologie des tentations contre la foi au XVIIe siècle[60], et, de fait, il a rassemblé à ce sujet un dossier resté inutilisé, mais conservé[61].

L'autre aspect qui le captive, c'est la crise spirituelle chez les mystiques ou les grands témoins de la vie religieuse. Quel lecteur n'a pas été frappé de l'intensité littéraire et dramatique des chapitres consacrés à la tentation du désespoir chez François de Sales, à l'effondrement de M. Olier (analyse très atténuée dans la publication définitive), ou à « l'abîme » de Surin ? Dans le tome VIII, la présentation de Piny comportait (finalement « retirées » du volume publié, mais conservées aujourd'hui dans

totale de joie qui est en eux une expérience extrêmement fréquente » (éd. A. Blanchet, dans **Etudes,** septembre 1954, p. 164-165).

56. André Bremond, **Henri Bremond, op. cit.,** p. 43 : « ... Cette idée de l'inquiétude newmanienne qui a servi de titre au premier livre d'Henri. Il pourrait aussi bien commander l'œuvre entière... L'inquiétude des saints... l'**Histoire du sentiment religieux** ne traitera que de cette inquiétude. »
57. **L'inquiétude religieuse,** 2e Série, Paris, Perrin, 1909, p. 45.
58. **Ibid.,** p. 47-85. Bremond y fait déjà la critique de l'**hédonisme** lorsqu'il attribue cette souffrance et cette détresse au fait que Lamennais a été « préparé, par une éducation imprudente, à lier une grâce de ferveur sensible à la vérité même **de la foi » (op. cit.,** p. 45).
59. **L'évolution du clergé anglican,** Paris, Bloud et Gay, 1906, p. 35-63.
60. **Histoire,** t. VIII, p. 123, n. 1.
61. Le dossier se trouve à Lyon, Arch. SJ., fonds Bremond.

un texte dactylographié) des pages très révélatrices sur « l'effroi » dont fait preuve un morceau « pathétique » de sa *Vie de Mère Madeleine,* — passage que Bremond tenait pour le plus étonnant de toute l'œuvre du « vieux maître[62] ».

Tout l'attire vers ce qu'il appelle lui-même le « saint des saints », vers *le vide* dont s'est détourné le croyant en cessant de croire et qui accable aussi le contemplatif en quête de Dieu. Un secret est caché dans ce vide intérieur : une présence, retirée dans le silence. Là, dans le sentiment de l'absence, doit être trouvée l'assurance qui guérira une telle détresse : « Dieu n'est jamais plus présent... que lorsqu'il se tait[63]. » De cent manières, le tome VIII répète un mot de Chardon extrait de sa méditation sur la désolation du prophète Elie : « Ce qui semblait éloigner Dieu du prophète, c'est ce qui lui sert au contraire d'occasion d'approcher[64]. » Les délaissements, commente Bremond, « font plus que nous préparer à Dieu, ils nous le donnent[65] ». Paradoxe, absurdité, tautologie et vérité de l'expérience mystique : « Dieu se donne mieux en s'absentant[66]. »

Il y a là, ajoute Bremond, « une formule plus sûre, plus adéquate, moins féconde en contresens, que la " science ignorante " ou la " ténèbre lumineuse " du pseudo-Denys[57] ». Plus « sûre », non pas parce qu'elle serait d'un autre ordre ou parce qu'elle aurait un autre sens, mais parce qu'elle énonce le sens du désarroi affectif dans les termes de l'expérience. Négation de l'affectif plutôt que négation interne à une démarche intellectuelle ; une négation de la prétention à rejoindre ou à saisir Dieu par des efforts, des actes, une ascèse, plutôt que négation par rapport au dessein de reconnaître la cohérence « dialectique » du Mystère. La négativité apparaîtra donc ici sous deux formes : un antihédonisme et un anti-ascéticisme. Le « non-savoir » de l'intelligence se déplace en fonction d'une expérience qui est d'abord de type affectif et fondée sur une philosophie de la « volonté[68] » ; il devient « non-sentir » et « laisser faire » Dieu.

62. Le texte se trouve à Lyon, Arch. SJ., fonds Bremond.
63. **Histoire,** t. VIII, p. 26.
64. **Histoire,** t. VIII, p. 70.
65. **Histoire,** t. VIII, p. 71.
66. **Ibid.**
67. **Ibid.**
68. Sur la signification de la « volonté » chez les spirituels du XVIIe siècle, cf. par ex. Surin, **Guide spirituel,** éd. M. de Certeau, Introduction, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 24-26 et 32-35.

Bien des pages de la *Métaphysique des Saints* ou de la correspondance développent cette perspective, qu'on pourrait caractériser comme un *apophatisme affectif*. Entre cent passages qui l'exposent, à propos de François de Sales, de Séguenot, de Noulleau, etc., un texte explique de la façon la plus nette la doctrine des saints et la genèse de cette « philosophie ». Il présente simultanément Chardon et Piny, c'est-à-dire, selon le titre de la troisième partie, « la grande synthèse » :

« Tout se ramène, pour l'un et pour l'autre, à expliquer un même phénomène, les épreuves de la vie intérieure. Un centre unique de perspective : le jardin des Oliviers, le Calvaire ; plus près, et médité sans cesse avec une vivacité singulière, le mystère de l'agonie et de la suprême déréliction, qui se renouvelle chaque jour dans le monde spirituel ; le drame de tant de cellules quotidiennement désolées, le paradoxe de la prière impossible. Une seule fin : consoler ces âmes ; et pour cela, une seule méthode : dégager du fait de la croix la bienheureuse philosophie qu'il recèle... Voici comme ils raisonnent l'un et l'autre.

« C'est un fait constant que, pendant des heures, des journées, parfois des années entières, certaines âmes, persuadées que Dieu se refuse à leur appel, ne peuvent plus que s'approprier, et avec une conviction navrante, la plainte du Christ mourant : *Deus, Deus meus, quare me dereliquisti ?* D'un autre côté, comment ne pas voir que ce fait, si réel qu'il paraisse, contrarie les principes les plus évidents, n'étant pas concevable, a priori, que Dieu abandonne une âme qui ne veut que lui. D'où il suit que cette cruelle certitude ne saurait traduire la vérité entière de ces âmes. Il n'y a là manifestement qu'une apparence, qu'un mirage d'abandon. Et comme, néanmoins, tout ce qu'elles éprouvent leur impose cette plainte ; comme, tendues vers le ciel, leur intelligence et leur sensibilité n'étreignent manifestement que le vide, n'entendent que le silence, il faut, de toute nécessité, admettre que l'union véritable et vraiment sanctifiante entre Dieu et nous, échappe à la prise de nos facultés conscientes, ou, en d'autres termes, que, pour aimer Dieu, pas n'est besoin de sentir qu'on l'aime. D'où enfin la nécessité d'admettre la psychologie des mystiques : la distinction entre nos activités de surface et ces activités plus profondes, grâce auxquelles nous pouvons rester les amis de Dieu, nous pouvons prier vraiment et même, en quelque manière, toujours, au plus noir des ténèbres intérieures. C'est ainsi que, partant du fait des épreuves, Chardon et Piny descendent logiquement, métaphysiquement, jusqu'au dogme fondamental de la théorie mystique, et par là, plus profondément encore, jusqu'à la réalité essentielle de toute prière. Non contents, en effet, de reconstruire ainsi la mystique, le progrès même de leurs déductions veut qu'ils la dépassent, qu'ils la transcendent, si l'on peut ainsi parler. Retenus d'abord et comme interdits par le spectacle des grandes épreuves, c'est bientôt la souffrance quotidienne d'âmes moins sublimes, c'est toute prière difficile et douloureuse qui leur paraît comme un scandale... [69] »

Ce texte quasi méthodologique suppose des postulats dont il faut souligner l'importance du point de vue des conclusions auxquelles Bremond sera conduit. « L'essence » de la vie religieuse est par lui envisagée à partir d'une double réduction : d'une part, le fait religieux est ramené à la prière ; d'autre part, la prière est analysée par rapport à un état subjectif extrême, la désolation. Par là se trouvent exclus d'une recherche de l'essentiel les structures religieuses et les connaissances intellectuelles ou les « consolations » du spirituel. L'essence sera de l'ordre de « l'intime », et elle sera liée à une forme limite de la conscience.

Pour y accéder, seule est proportionnée *une critique de l'objet religieux*, soit comme réalité sociale, soit comme objet pensé, senti ou voulu. Impliquée par toute démarche spirituelle, cette critique de l'objet correspond aussi à un fait bien caractéristique de l'expérience « moderne » : *la disparition de l'objet* ou, plus exactement, du signe objectif. D'une part, les réalités objectives de la religion ont toujours paru à Bremond étrangères à « l'expérience intime », donc suspectes et, à la limite, insignifiantes par rapport aux états de la conscience. Mais les « objets » de conscience eux-mêmes n'échappent pas à la critique qui saisit en tout signe son caractère incertain, finalement trompeur et donc évanescent. La « consolation » n'est-elle pas source d'illusion, puisqu'elle engendre une assurance fondée sur une impression ? Le spirituel n'a pas le droit de voir dans les attraits, les ferveurs, les illuminations et les élans d'amour, un signe de la faveur divine, et d'en faire le critère de ce que Dieu juge, pense ou veut. Il y a là une erreur que Bremond qualifie d'*hédoniste*, — parallèle à l'erreur *ascéticiste*, qui consiste à « s'assurer » de Dieu par des efforts en vue de « mérites ». Mais la disparition des joies et des « goûts » n'est pas moins dangereuse. Dans sa vie personnelle,

69. **Histoire,** t. VIII, p. 14-15.

l'éprouvé se juge encore spontanément d'après ce qu'il sent : de ses répugnances, de ses tentations, il est amené à conclure qu'il est éloigné de Dieu, donc condamné par Dieu et, à la limite, damné — ou arraché à Dieu par une force occulte et « possédé » par le démon. Ce qu'il éprouve devient pour lui le critère de la façon dont Dieu le regarde : sa désolation, il l'interprète comme défaveur céleste. Son expérience lui signifie le jugement de Dieu. Or cela est faux : Dieu ne se mesure pas au « sentiment » qu'on en a.

Bremond conclut donc : l'essence n'est pas de cet ordre. Ce qui veut dire pour lui qu'elle est autre chose. Elle est inconsciente. C'est un horizon insaisissable, une vie secrète, un instinct spirituel auquel le chrétien correspond lorsqu'il accepte un « saint désespoir », lorsque le vide devient le lieu d'un « amour désespéré » qui ne tient et ne cherche plus rien, lorsque la foi change le sentiment d'être repoussé en un « désespoir amoureux [70] ». Par une adhésion inconditionnée à Dieu, on accède à un état « pur » qui est précisément « l'essence de la prière » et de la religion : *amour pur*, totalement « désintéressé » ou « théocentrique » (ce qui, pour Bremond, revient au même). Cette « abnégation » totale, cette négation acceptée sont fondées sur une vie cachée ou « mystique », qui n'est autre, dit Bremond, que la grâce sanctifiante donnée à tout chrétien mais à son insu, sous la forme de l'absence et de l'inconscience, dans le silence de l'enfant *(infans)* baptisé [71] et dans la « stupeur » admirative ou dans l'acquiescement désolé du « saint [72] ».

Si, « pris en lui-même », le désespoir de l'éprouvé « n'a rien que d'affreux », il est « acceptable néanmoins, désirable, souverainement aimable, comme occasion et moyen du plus pur amour [73] » ; il représente le degré suprême d'une « extase au rebours », une extase « sèche, désolée, dépouillée et martyrisée [74] ». C'est un acquiescement qui ne comporte la médiation d'*aucun objet*, une union à Dieu *sans intermédiaire* et, comme le dit saint François de Sales, « sans aucune entremise de contentement ou prétention [75] ». Quoi qu'il en soit des expressions ou des justifications tirées des auteurs du XVIIe siècle, nous aurions donc ici un « état pur » : « l'essentiel » est entr'aperçu à travers l'expérience du vide, comme son sens, ou comme la vérité inaccessible qui n'émerge dans la conscience du fidèle qu'à titre de « fond » intime postulé par la dépossession, le doute et le désespoir. A la crise extrême de la prière, correspond la révélation la plus explicite de sa nature. L'orant reconnaît le caractère « mystique » de la vie divine en lui, à mesure que son vouloir est plus « pur ». *Mystique* et *pur* : la coordination de ces deux catégories désigne l'essence de la prière. Le terme *mystique* vise la réalité (cachée plus que génératrice) à laquelle renvoie l'absence de sentiment dans l'oraison la plus haute ou la plus brève [76] ; le terme *pur* désigne l'acceptation de cette absence comme une loi de la vie spirituelle et comme l'attitude « désintéressée » à laquelle est conduit le chrétien s'il n'ignore pas ce qu'il est [77].

70. Expressions qui reviennent souvent sous la plume de Bremond tout au long de ces deux volumes ; cf. par ex. **Histoire,** t. VIII, p. 129.
71. Cf. **Histoire,** t. VII, p. 100.
72. Avec un accent qui frappe, Bremond évoque aussi les humbles qui acceptent d'être inconnus des hommes et privés de Dieu pour lui plaire, qui cachent leur désolation au fond d'une vie sans histoire, « petites âmes, ... chétives métaphysiciennes, qui en savent plus long que Nicole et que Bossuet lui-même sur la psychologie, naturelle et surnaturelle, de l'amour » (**Histoire,** t. VIII, p. 175).
73. **Histoire,** t. VIII, p. 122.

2. la perte comme « essentiel »

Que cette vision, en récapitulant le doute religieux et la vie mystique, ait un accent kierkegaardien, c'est bien possible. Encore faudrait-il souligner la différence radicale entre une perspective qui tente d'apaiser le doute par l'affirmation d'une réalité cachée au fond de l'homme, et la philosophie qui dégage le sens d'un mouvement existentiel par l'analyse de sa dialectique interne. Cette différence nous met sur la voie de quelques-uns des problèmes posés par la *Métaphysique des Saints* : ils révèlent les positions, mais aussi les intentions contradictoires de son auteur.

74. **Histoire,** t. VIII, p. 108.
75. **Traité de l'Amour de Dieu,** IX, 12 (éd. d'Annecy, t. V, p. 147) ; cité dans **Histoire,** t. VII, p. 85.
76. Aussi, conclut Bremond, « ne durerait-elle qu'un quart d'heure », la prière serait encore ce qu'elle ne peut pas ne pas être, à savoir un exercice proprement mystique... » (**Histoire,** t. VIII, p. 212 ; cf. **ibid.,** p. 161).
77. « Le mystique est un chrétien qui ne s'ignore pas ; l'ascéticiste est un chrétien qui s'ignore » (**Histoire,** t. VIII, p. 360). Autrement dit, l'ascéticiste, comme l'hédoniste, ne sait pas encore qu'il ne peut savoir ni sentir.

D'un point de vue « philosophique », on peut d'abord s'interroger sur la rigueur d'une conception qui désarticule l'objectif et le subjectif au nom et au titre d'un état de conscience. L'essence est trop exclusivement considérée sous le biais de l'inconscience, façon discutable de traduire qu'elle est d'un autre ordre. Chez Bremond, elle est moins le mouvement interne de l'expérience elle-même qu'une autre réalité — *autre chose* —, dont l'existence commande la forme passive de l'attitude spirituelle. Ce qui était pensé au XVIIe siècle en fonction d'une structure de l'être, sous la modalité d'une anthropologie hiérarchisant des niveaux *ontologiques,* se trouve ici repris littéralement, mais fonctionne dans une *psychologie* religieuse, de sorte qu'un « état d'âme » devient l'expression privilégiée du « fond de l'âme ».

Lorsqu'il parle de « cet élément essentiel qui se trouve presque à l'état pur dans la prière des grands éprouvés [78] », Bremond adopte donc une position qui, théologiquement et pratiquement, le conduit à des impasses. D'une part, il définit l'essence de *toute* prière en se référant à la forme particulière d'*une* prière ; il lui est par conséquent difficile d'expliquer comment la plus humble prière, la plus consolée ou la plus désolée, répond à la définition qu'il en a donnée. D'autre part, pour pallier cette difficulté ou plutôt, semble-t-il, par la façon même dont il se pose le problème de la prière, il situe l'union à Dieu là où rien ne peut en être dit ni connu ni senti ; en réalité il se réfère au *sentiment* de ne rien sentir ou de ne rien connaître, expérience particulière dont le « contenu » l'oblige simultanément à rejeter « l'essentiel » du côté de l'inconscient et à le reconnaître dans une forme de la conscience.

Enfin sa philosophie de la prière ouvre sur le problème, plus large, d'une essence universelle de la prière. Une question est sous-jacente dans son œuvre : celle de la mystique naturelle et, finalement, d'un fond spirituel, manifesté en toute religion et primitif en l'homme [79]. On peut la lire à travers ses réactions après la lecture des *Deux Sources* de Bergson [80], à travers la signification donnée à *Prière et poésie* ou, plus encore, à travers certaines de ses notes personnelles, tel le mémoire inédit sur *Le simple regard dans la contemplation profane* [81]. « Je rêve, dit-il, d'un gros volume, purement théorique, d'introduction : *Religion, mysticisme, poésie...* [82] » Il écrit encore à Loisy : « La perception du divin, quelle qu'elle soit, cette expérience première d'où sont nées les religions, est *a-* ou *supra-orthodoxe,* par définition, puisqu'elle n'est pas d'ordre discursif. Le discours par lequel on en vient ensuite à l'interpréter et construire nous paraîtra ou absurde ou sublime... [83] »

Il s'est interrogé sur la nature d'un « mysticisme » originel et peut-être universel [84]. Mais il semble avoir délibérément refusé d'aborder de front la question. Il l'esquive ; l'un des « Eclaircissements » qui terminent le tome VIII de la *Métaphysique* est bien caractéristique à cet égard [85]. Il a voulu s'en tenir au problème tel qu'il se formule dans la tradition catholique. Aussi sa « philosophie » se donne-t-elle le nom d'une vérité théologique : la grâce habituelle ou sanctifiante. Il n'en est pas moins le témoin d'une problématique nouvelle, ouverte déjà par l'histoire ou la philosophie des religions, esquissée dans une pré-phénoménologie historique. Mais, par sa manière de l'exposer, de sentir comme un même problème celui de la tentation et celui du doute, mais de désigner Charybde en pensant à Scylla, et de faire une théologie de la prière en visant à une philosophie du silence mystique, il se met dans une position qu'il croit « inattaquable » et qui n'en est pas moins équivoque, jetant à l'avance la confusion dans les polémiques dont elle est l'origine.

3. débats théologiques et philosophiques

Les critiques et les menaces que son œuvre valut à Bremond relèvent souvent d'une polémique aujourd'hui sans intérêt : susceptibilités privées ou collectives, querelles d'écoles, luttes d'influence, etc.

78. **Histoire,** t. VIII, p. 364.
79. Cf. par ex. **Histoire,** t. VII, p. 12-13, la longue note 1.
80. Cf. les citations de Bremond dans A. Loisy, **George Tyrrell et Henri Bremond,** Paris, Nourry, 1936, 175-186.
81. Cf. **supra,** p. 83-85.
82. Lettre du 4 juin 1924 à Alfred Loisy, dans A. Loisy, **George Tyrrel et Henri Bremond, op. cit.,** p. 166-167.
83. Lettre du 9 septembre 1932 à Alfred Loisy, dans A. Loisy, **George Tyrrell et Henri Bremond, op. cit.,** p. 186.
84. Cf. par ex. les réactions de Bremond après avoir lu la leçon inaugurale de Loisy au Collège de France sur le **mysticisme** (devenue la Préface de **La Religion,** 2e éd., Paris, Nourry, 1924), dans A. Loisy, **G. Tyrrell et H. Bremond, op. cit.,** p. 73 et 166.
85. **Histoire,** t. VIII, p. 370-371.

Laissant aussi de côté les objections, beaucoup plus graves, faites à l'historien, retenons ici celles qu'appelait en quelque sorte la « métaphysique » ambiguë de l'ouvrage. Sur le terrain mitoyen où Bremond se place en combinant psychologie, histoire, philosophie et théologie, elles s'expliquent très bien ; mais elles ne répondent sans doute pas à la question fondamentale dont avec maladresse il se fait l'interprète.

A considérer seulement, parmi les interlocuteurs de Bremond, ceux qui abordent son œuvre d'une manière tout à la fois sympathique à l'auteur et favorable à la mystique, les critiques se situent dans trois perspectives que peuvent représenter trois noms : Maurice Blondel, les Pères Louis Peeters et Jules Lebreton. Les premières, d'ordre plus philosophique, portent sur la théorie qui oppose le théocentrisme à l'anthropocentrisme et, par voie de conséquence, sur la conception bremondienne de l'agir et de la passivité. Les secondes, d'ordre plus pratique, liées aux précédentes quoique fondées sur d'autres arguments, tendent à nuancer, voire à contester une discontinuité entre ascèse et prière. Les dernières, énoncées au nom de la théologie mystique, visent surtout la nature de la distinction qui soustrait le fond de l'âme à l'impureté des activités superficielles, et la priorité donnée à la nuit sur la lumière dans la plus haute contemplation. Un résumé de la discussion en grossit forcément les traits. Mais il permet aussi de préciser, avec certaines difficultés de l'œuvre, l'intention et l'apport de l'auteur.

Le dialogue Bremond-Blondel constitue un dossier de mémoires inédits envoyés d'Aix en 1927, au fur et à mesure que Blondel lisait — ou plutôt se faisait lire — les placards des tomes VII et VIII expédiés par Bremond.

Depuis longtemps, le philosophe était d'accord avec l'historien, contre l'extrinsécisme dont le P. Poulain leur était le symbole, pour refuser de « considérer les états mystiques comme un second placage du surnaturel, comme un galon de plus [86] », et pour affirmer « qu'entre le commun des fidèles et les mystiques, il n'y a aucun abîme, point d'hétérogénéité », même si les uns sont portés à « l'exotérisme » et les

86. Lettre de M. Blondel à H. Bremond, fin 1923 ou début 1924 (?). Cf. aussi M. Blondel, **Le problème de la mystique, op. cit.**, p. 18 et 26.

autres à « l'ésotérisme [87] ». Il redoutait pourtant de voir son ami s'aventurer sur les terres de la « métaphysique ». Au reçu des tomes VII et VIII, son accord de fond n'empêche pas des réserves qu'une lettre du 6 octobre 1927 récapitule : « J'essaie, pour ma part, de montrer que l'anthropocentrisme et le théocentrisme, loin de s'opposer, se répondent, se composent, s'embrassent. » Le 25 février 1927, il dicte à Mlle Isambert un mémoire plus explicite adressé à Bremond :

« Il s'agit en somme du sens même de la création et de la vocation surnaturelle de l'homme. Les deux termes : théocentrisme et anthropocentrisme, que vous proposez pour situer les thèses adverses, comportent, me semble-t-il, un double sens qui permet les équivoques dont il importe de sortir pour éviter toute confusion.

« A un premier point de vue, il semble que l'essentiel de la religion soit de tout rapporter à Dieu comme au centre unique, et que dès lors le souci du salut, dont certains maîtres de la vie spirituelle font le principe de leur méditation fondamentale, déplace la vraie perspective, décentre le christianisme et méconnaisse la sublime grandeur du plan providentiel qui ne consiste pas à fabriquer de petits êtres se faisant eux-mêmes centres de perspective comme les monades de Leibniz. En ce premier tour de pensée, l'avantage reste donc incontestablement au théocentrisme qui remet Dieu à sa place, c'est-à-dire à la première et pour ainsi dire à l'unique, puisqu'il semble que la vie contemplative soit comme un trépas de la créature spirituelle retournant à sa source pour y découvrir sa fin suprême.

« Mais il y a un autre tour de roue qu'il importe de considérer maintenant... Ne faut-il pas dire..., comme le chante le *Credo*, que tout le plan divin est conçu et réalisé *propter nos homines* ? C'est-à-dire que Dieu, n'ayant besoin d'aucun adorateur extérieur à lui, trouve seulement sa gloire à faire acte de bonté, à communiquer sa vie, sa béatitude, à faire comme d'autres lui-mêmes qui sont voulus et aimés pour eux-mêmes. A ce point de vue nouveau, il y a donc, mais dans un sens tout différent de tout à l'heure, un anthropocentrisme qui me semble plus vrai, plus beau, plus vraiment digne de Dieu que ne sauraient l'être toutes les conceptions plus ou moins égoïstement théocentriques. Seulement, il faut bien prendre garde de méconnaître les conditions indispensables d'une telle élévation surnaturelle, d'une telle fabrication divine en l'homme. Car ce n'est pas Dieu qui, pour être pleinement bon, se fait à notre mesure et nous laisse à notre médiocrité naturelle ; c'est nous qu'il veut élargir,

87. Même lettre de M. Blondel à H. Bremond.

transfigurer par les purifications passives et les intrusions douloureuses qui opèrent le miracle de l'union transformante et qui nous laissent la conscience de notre être distinct, tout en nous pénétrant de la vie éternelle et de la charité divine[88]. »

Bremond, lui, envisage l'attitude spirituelle ; il adopte en somme le point de vue de Piny et condamne donc l'*anthropocentrisme* dans le premier sens du terme : l'homme doit s'abandonner avec la conviction que Dieu est tout ; il doit être *théocentrique* en se niant lui-même. « Surnaturalisme aigu[89] », dit-il ; mais finalement, si de telles recommandations sont pratiquement toujours nécessaires, elles constituent pourtant une « métaphysique » fondée sur une inversion, encore psychologique, du psychologisme. Une ontologie de l'*esse* chrétien ne peut adopter qu'une position toute différente ; l'apophatisme n'y joue qu'un rôle secondaire, celui d'une purification dans la genèse expérimentale d'une liberté éveillée par l'Amour personnel du Dieu « anthropocentrique ».
Aussi le *pâtir* spirituel, pour Blondel, n'est-il pas de soi négatif, même s'il est éprouvé comme tel. « Nous sommes actifs en accueillant en nous l'universalité, l'éternité, l'unité des desseins de Dieu... C'est de ce point de vue seulement que notre passivité totale implique la perfection de notre agir devenu déiforme — non point par une absorption qui ferait de nous des choses inertes, mais par un consentement absolu qui nous affranchit des partialités de la créature...[90] » L'abondant mémoire du 30 novembre 1927, dont ce dernier passage est extrait, se clôt par une synthèse optimiste qui saisit la fin de l'homme comme le signe de sa véritable situation présente. Le philosophe chrétien s'appuie sur la théologie pour affirmer, impliquée par une genèse de l'homme et la soutenant, une « génération » de « l'être spirituel », là même où Bremond et Piny installent un « non-vouloir » de plus en plus radical :

« Je me mets en garde contre certaines expressions de votre Piny, d'après lesquelles la béatitude, préparée par

88. H. Bremond - M. Blondel, **Correspondance, op. cit.,** t. 3, p. 268.
89. Lettre au P. Auguste Valensin, 9 janvier (1929) ; citée dans Maurice Blondel et Auguste Valensin, **Correspondance (1912-1947).**
90. Mémoire dicté le 20 novembre 1927 à Mlle Isambert pour l'abbé Bremond : H. Bremond - M. Blondel, **Correspondance, op. cit.,** t. 3, p. 295.

le *pâtir terrestre,* se réaliserait par un pâtir encore plus radical. Eh bien, de même que le *pâtir mystique* coïncide avec l'agir divin pour nous élever à l'union transformante, de même, et à plus forte raison, le *pâtir céleste* met en nous l'acte pur par lequel la vie intime de la Trinité se produit sans cesse en nous. Nous ne sommes pas destinés à *être absorbés* ; et si en un sens, nous devons ici-bas *souffrir* et nous *oublier pour Dieu,* dans la gloire future la joie naît d'une *conscience active de la génération divine* dont nous sommes les coopérateurs et les bénéficiaires[91]. »

Plus limité, mais reprenant la question du *pâtir* sous un autre biais, l'objet de la discussion entre Bremond et Louis Peeters porte sur la signification spirituelle de l'ascèse. Maître des novices à Tronchiennes (Belgique), aveugle, profondément religieux, le P. Peeters ne veut pas que, « pour exalter la grâce de Dieu, pour glorifier la vie toute céleste des grands contemplatifs, on s'accuse mutuellement d'hérésie, au sens plus ou moins métaphorique[92] ». Il écrit d'ailleurs à « l'éminent historien » : « Vos gros volumes... me font voir que votre *ascéticisme* n'est pas une fiction, un épouvantail, mais un fléau que vous avez juré d'extirper...[93] » Pourtant, ajoute-t-il, « laissez-moi vous dire bien franchement que, si vous vous étiez borné à signaler, comme J.-P. Camus, les excès de certains partisans des méthodes et le dan-

91. Mémoire dicté le 30 novembre 1927 à Mlle Isambert pour l'abbé Bremond ; in H. Bremond - M. Blondel, **op. cit.,** t. 3, p. 299.
92. Lettre du P. Louis Peeters à H. Bremond, 11 mai 1928 ; Lyon, Arch. S.J., fonds Bremond. Dans cette même lettre, Peeters prouve son attitude « œcuménique » par la position qu'il prend à l'égard de F. Cavallera, et par la reconnaissance qu'il voue à Bremond : « Je crains même, pour parler franchement que la riposte [de Cavallera] ne soit quelque peu mordante... Le P. Cavallera, comme l'observait un de nos amis, a déjà fait plus d'un pas dans le sens du bon mysticisme. Le seul fait qu'il cite avec faveur ceux qui ne sont pas suspects d'ascéticisme exagéré est significatif... S'il y a de nos jours un renouveau de la vie spirituelle supérieure, l'auteur de l'**Histoire du sentiment religieux** a sa bonne part d'heureuse influence dans ce résultat. Sur les **Exercices** eux-mêmes, vous avez dit d'excellentes choses et plus d'un vous doit d'avoir entrevu l'aspect trop longtemps inaperçu de ce chef-d'œuvre d'ascèse, mais aussi de mystique. » Et, à propos de l'école du P. Lallemant, il ajoute : « Je crois que si, aujourd'hui comme par le passé, les supérieurs et ceux que le P. Paul Dudon a nommés les **spirituels d'administration** restent sur la réserve, un nombre de plus en plus important de religieux sentent le besoin de dépasser l'oraison dite **pratique** dans un sens étroit et utilitaire, et comprennent qu'ils ont, sans s'écarter des procédés des **Exercices,** le moyen de s'élever à une oraison meilleure, à une prière plus pure. Vous aurez été pour une part très appréciable dans ce progrès, car vos études et vos observations ont fait réfléchir » **(Ibid.).**
93. Lettre de décembre 1928 à H. Bremond ; Lyon, Arch. S.J., fonds Bremond.

ger d'oublier la prière pure dans le souci de l'effort ascétique, l'accord eût été facile [94] ». D'un point de vue théorique, il estime la distinction entre ascèse et prière « plus apparente que réelle [95] ». Il l'explique à propos de la prière dite *pratique* et de l'usage des méthodes, que Bremond avait mis en cause. Pour lui, cette prière *pratique* tend à « faire bénéficier l'action des fruits de l'oraison, sans pour cela en faire un pur moyen et, tout au contraire, en communiquant à l'action une saveur de prière, en la parachevant par la prière [96] ».

Quant à l'ascèse, elle est déjà un signe et un effet. Elle n'est pas seulement une réponse volontaire à l'appel venu de la Parole entendue ; elle atteste déjà « l'inaction » de la vie divine au cœur de l'action humaine [97].

Jules Lebreton prend le problème par l'autre bout, dans ses articles des *Etudes* [98] et dans la correspondance échangée à ce sujet [99]. Du point de vue de la théologie mystique et même, comme l'abbé Baudin l'écrit à Bremond, en « mystique [100] », il souligne

94. Lettre de décembre 1928 à H. Bremond ; Lyon, Arch. S.J., fonds Bremond.
95. Louis Peeters, **Une hérésie orthodoxe : l'Ascéticisme,** dans **Nouvelle Revue Théologique,** t. 55 (1928), p. 745.
96. **Op. cit.,** p. 747.
97. L. Peeters écrit à Bremond, le 11 mai 1928 : « Il est une méthode qui progressivement élève l'âme vers le calme de la contemplation, la purifiant et la disposant à recevoir, quand et comme il plaira à Dieu, le don meilleur... » (Lyon, Arch. S.J., fonds Bremond).
98. Jules Lebreton, **La métaphysique des saints,** dans **Etudes,** t. 198 (1929) p. 129-140 (5 janvier 1929) et surtout 284-312 (5 février 1929). Cf. aussi Henri Bremond et Jules Lebreton, **Correspondance à propos de la « Métaphysique des saints »,** dans **Etudes,** t. 198 (1929), p. 544-555 (5 mars 1929).
99. Un certain nombre de ces lettres se trouvent à Lyon, Arch., SJ., fonds Bremond.
100. A propos de la mise à l'Index dont Bremond s'est cru menacé, et de l'opposition que beaucoup de jésuites manifestaient contre les thèses de la **Métaphysique,** Baudin écrit à Bremond le 4 février 1929 : « Je m'étonne moins encore que le P. Lebreton ne soit pas à l'aise : c'est un mystique dont l'augustinisme plaide pour vous (et contre moi : il m'a dit n'avaler pas mes articles sur Pascal). J'avais eu de la peine à le voir mêlé à l'affaire ; je m'en réjouis, puisque vous vous en réjouissez comme d'un partenaire qui vous débarrassera d'autres et qui sera **sine ira et studio** » (Lyon, Arch. S. J., fonds Bremond). De l'imminence d'une mise à l'Index des deux volumes (encore annoncée par **Aux écoutes** le 16 mars 1929 !), M. Francisque Gay avait été averti le premier janvier 1929, en rentrant de Rome, par Mme Flory, fille de Maurice Blondel. Dès le 2 janvier 1929, pour défendre la cause de son ami, il retournait à Rome, d'où il lui télégraphiait le 4 janvier : « Bruit formellement démenti. Soyez tranquille. Gay. » Quelques-unes des lettres et les télégrammes se rapportant à « l'affaire » sont conservés à Lyon Arch. S. J., fonds Bremond. Cf. aussi M. Carité, **Francisque Gay, le militant,** Paris, Editions ouvrières, 1966, qui publie (p. 143-145) d'importantes lettres de Bremond et de F. Gay à ce sujet.

surtout deux difficultés, qui se rejoignent d'ailleurs.

Dans la mesure où c'est de l'homme qu'il est encore question, dit-il, le sanctuaire divin à la cime de l'esprit n'est pas « une retraite inviolable » dont il soit possible d'opposer la « pureté » à « l'impureté » des « activités de surface, ... incurablement corrompues, égoïstes, jouisseuses [101] ». Autrement dit, ce n'est pas « autre chose », désigné comme inconscient ou comme « pur ». Le fond de l'être n'échappe pas, tel un paradis intact et secret, à l'histoire humaine ; il est lui-même blessé, et dépendant de la renaissance promise à la foi. Il n'est rien en nous qui ne soit atteint, fond et surface, par une déchirure et une restauration de l'Amour. « La tache est au fond [102]. » Il n'est pas, pour la liberté spirituelle, de *donné* intérieur qu'elle n'aurait plus à assumer dans la charité. Il n'est pas de *fond* qui ne doive être converti.

Si donc l'être est un, si par conséquent la « demande » née du désir est intimement liée à une « adhérence » passive qui reconnaît une privation et une impuissance originelles, si enfin c'est là un mouvement qui saisit « les sources les plus profondes » de son être, l'homme sera tout entier transformé par l'accueil de la vie divine. La lumière se diffuse dans tout l'espace de la nuit. Aussi le dernier mot du mystique n'est-il pas l'acceptation de l'épreuve et de la nuit, mais le salut du jour, — l'aurore qui se lève après la lutte nocturne de Jacob sur le bord du Yabboq. « C'est l'envahissement de notre être mortel par la vie de Dieu, de la chair par l'esprit, du vieil homme par le Christ. L'appel de Dieu se fait plus pressant, son attrait plus impérieux, et l'homme se sent impuissant ; il ne peut dignement ni servir, ni louer, ni même aimer ce grand Dieu vers qui tout l'entraîne, et c'est alors une ardeur de désir et de prière qui le consume... Qui dira le bonheur de cette âme altérée de désir et dans laquelle, soudain, comme à la rupture d'une digue, un flot d'amour se répand, impétueux et paisible ! *Torrente voluptatis tuae potabis eos* [103]. » *Panhédonisme* ? Non. La purification spirituelle ouvre peu à peu la vie du chrétien au Maître dont la voix se fait écouter dans l'ultime

101. Jules Lebreton, dans **Etudes, op. cit.,** p. 306.
102. **Ibid.,** p. 307.
103. Jules Lebreton, dans **Etudes, op. cit.,** p. 309-310.

« consentement [104] » et dans la joie sûre mais secrète de la reconnaissance : « Le Maître est là, il t'appelle. »

La réaction de J. Lebreton s'inspire d'une théologie unificatrice ; s'il est permis de faire allusion à sa vie personnelle, elle reflète aussi une expérience placée sous le signe de la Présence, et constamment éclairée par la spiritualité augustinienne. A ce titre, elle diagnostique avec sûreté les schématismes et les ambiguïtés d'une « philosophie » par trop dichotomiste. Mais le juge est aussi l'homme d'une tradition et d'une expérience ; il a toujours été réticent vis-à-vis du pseudo-Denys et de l'apophatisme. Au-delà des simplifications qu'il relève, il semble ne pas voir — ou peut être refuser de voir (en un temps où l'on suspecte l'orthodoxie de la *Métaphysique des Saints*) — le problème vécu, fondamental, qui s'exprime à travers ces deux volumes : celui de l'Absence. Pas plus que Blondel, il ne participe intérieurement et intellectuellement à l'interrogation, celle de Bremond, celle de beaucoup d'autres, qui essaie de se frayer un langage à mi-chemin entre l'histoire et la théologie. Autant et plus qu'une confrontation entre des spécialistes et un « amateur », c'est une différence radicale entre deux expériences (et sans doute entre deux époques) qui sépare Bremond de Blondel et de Lebreton.

Peut-être une autre philosophie aurait-elle été mieux apte à saisir le sens d'une voix qui parlait, il faut le dire, un langage peu philosophique. Peut-être d'autres en auraient-ils mieux perçu l'accent. C'est ainsi que Thérèse de Lisieux (déjà citée par Bremond en 1904 [105]) écrivait en 1897, l'année même de sa mort : Jésus « m'a donné l'attrait d'un exil complet... Retirant sa main, il me fit comprendre que l'acceptation le contentait... Depuis qu'il a permis que je souffre des tentations contre la *foi*, il a beaucoup augmenté dans mon cœur *l'esprit de foi*.[106]. » Un silence est entré chez elle. La nuit suit le jour. Nulle aurore ne

104. Allusion au mot de Bourdaloue que Bremond admirait tout en le critiquant comme « hédoniste » · « Pour moi, mon Dieu, je dois confesser à votre gloire que je suis content de vous » (cf. **Histoire,** t. VIII, p. 348-350).

105. Dans **la légende d'argent,** parue dans la **Revue du clergé français** (1er nov. 1904) et repris dans **L'Inquiétude religieuse,** 2e série, Paris, Perrin, 1909, p. 386-390. Bremond y analyse un « charme » évidemment lié au texte « revu » qu'il avait sous les yeux, l'**Histoire d'une âme.**

106. Sainte Thérèse de l'enfant Jésus, **Ecrits autobiographiques,** Paris, Seuil, coll. Livre de vie, 1957, p. 254.

semble éclairer ses derniers mois, à tel point que la mystique disait alors que, n'ayant plus « la *jouissance de la foi* », elle croyait parce qu'elle « *voulait croire* [107] ». Ce « vouloir » ultime s'accorde mal avec l'itinéraire auquel se réfère Lebreton. « Vouloir pur » aurait commenté l'historien qui a souligné tant de passages semblables dans *L'oraison du cœur* de Piny [108], — « vouloir » dont le sens, en tout cas, n'est pas étranger aux problèmes « spéculatifs » et à l'attitude personnelle de Bremond.

Cette présentation a laissé de côté l'aspect proprement historique des tomes VII et VIII. D'un ouvrage « tout spéculatif » dans l'intention de l'auteur, il fallait analyser ce que Bremond engageait de sa vie et ce qu'il voulait *dire* en l'écrivant [109]. Mais, si l'interprétation et les choix de l'historien — surtout pour ces deux volumes — sont également sujets à critiques [110] ; s'il serait aisé d'y relever les partialités dues à « un dessein très ferme et très cohérent... à travers les arabesques éblouissantes [111] », comment pourtant ne pas signaler au moins ce que la « philosophie » de Bremond lui a fait découvrir dans l'histoire spirituelle du XVIIe siècle ?

Sa compréhension du passé, dès qu'il passe des personnages aux synthèses — comme c'est le cas ici —, est profondément marquée par l'expérience dont il n'est plus l'historien mais le témoin, c'est-à-dire par une rupture contemporaine entre l'expéri-

107. **Op. cit.,** p. 247-248. « Je veux croire » est en capitales dans le manuscrit.

108. Cette édition de 1683 est facilement identifiable grâce à la description qu'en donne l'**Histoire** (**Revue d'ascétique et de Mystique** t. VIII, p. 85, n. 2). L'exemplaire de Bremond, ainsi que **La clef du pur amour** (2e éd., Paris, 1692) du même Piny, provenant également de sa bibliothèque, se trouvent actuellement à la bibliothèque de la Faculté de théologie S.J., à Fourvière (Lyon). Les marques faites en cours de lecture sont bien caractéristiques des premières réactions et des premiers choix de Bremond.

109. De l'œuvre de Bremond, Gonzague Truc déclare même : « Il est trop certain que ce qui s'y trouve de principal, c'est lui-même » (**Histoire de la littérature catholique contemporaine,** Paris, 1961, p. 142).

110. Les plus nettes sont exposées par J. de Guibert dans son compte rendu des tomes VII et VIII (t. 10, 1929, p. 175-190) et par R. Daeschler (**ibid.,** p. 200-213). Dans une lettre adressée de Rome à H. Bremond le 16 janvier 1929, J. de Guibert écrivait à propos de son compte rendu : « Je me suis tenu exclusivement sur le terrain **historique** pour discuter vos conclusions, et ai laissé complètement de côté les questions doctrinales. » Il voulait éviter de « fournir à qui que ce soit un point d'appui pour réclamer une condamnation » (Lyon, Arch. S. J., fonds Bremond).

111. Lettre de M. Blondel à H. Bremond, 23 septembre 1928 : H. Bremond-M. Blondel, **Correspondance, op. cit.,** t. 3, p. 328, à propos de l'**Introduction** (restée inédite) que Bremond avait donnée à sa traduction des **Exercices** (cf. J.-Cl. Guy, in **Revue d'Ascétique et de Mystique,** t. 45, 1969, pp. 191-223).

mental et le « notionnel », par la difficulté qu'éprouve alors la foi à se reconnaître, donc à se confesser et à se vérifier, dans les objets ou le langage proposés au fidèle. Mais, inversement, le double aspect, doctrinal et culturel, de ce dissentiment lui fait discerner au XVII[e] siècle, une tension du même type, une « crise silencieuse » attestée jusque par la théologie « mystique » et cherchant dans l'expérience individuelle (et non plus dans la tradition scripturaire ou théologique) le principe de son élaboration. Rien n'est aussi révélateur, à ce point de vue, que la page où il analyse une « sourde angoisse » (une fois de plus !), celle des jésuites dont il est le premier à condamner le moralisme :

« Ils prennent le monde non pas tel qu'ils le voudraient, mais tel qu'il est. Ils doivent le bien connaître, car on ne leur a jamais reproché d'en fuir le contact. Collèges, palais des rois, Universités, villes et villages, ils sont partout, si bien que, mieux que les anciennes équipes, ils se sont trouvés à même de tâter, si j'ose dire, le pouls de la chrétienté, jour par jour, pendant la période critique où le Moyen Age achevait de s'effondrer. Passés les jeunes enthousiasmes de leurs foudroyantes conquêtes, j'imagine donc qu'a dû se former chez les plus clairvoyants d'entre eux une sourde angoisse qu'ils ne s'avouaient pas à eux-mêmes, mais dont les infiltrations croissantes auront insensiblement contaminé la conscience collective et modifié plus ou moins les premières directions de leur *Institut*. Malgré le succès de la contre-réforme, le fleuve ne remontait pas vers sa source ; au contraire, les dernières retraites de l'âme nouvelle semblaient se fermer à l'Esprit de Dieu. Ce qui les épouvantait n'était pas, comme la prodigieuse myopie des historiens nous inviterait à le croire, le désordre persistant des mœurs ; elles ont toujours été, elles seront toujours vacillantes. La foi allait-elle s'affaiblissant ? Non, pas encore. Le mal était plus profond. Cette foi encore presque intacte, ils se demandaient si d'aventure elle ne survivait pas, en quelque manière, à la religion elle-même ; si le sens du divin, vivace malgré tout, depuis le commencement du monde, ne menaçait pas de s'éteindre au cœur de l'humanité [112]. »

Un texte analogue de l'*Apologie pour Fénelon* montrait, vingt-trois ans plus tôt, que les soi-disant raffinements du « pur amour » désintéressé représentaient en réalité la seule issue pour les directeurs

112. **Histoire,** t. XI, p. 271-272.

spirituels soucieux de « pacifier les âmes qui ne savent pas ce que c'est que de goûter Dieu » : « l'amour sans amour » les arracherait seul à la « détresse » de ne rien éprouver des « saintes délectations » trop souvent identifiées à la fidélité [113]. Mais ici, dans ce dernier tome de son *Histoire*, Bremond donne à la doctrine qu'il analyse un contexte plus grave et plus vaste : par-delà une « détresse » des fidèles, il discerne l'incroyance des autres. Derrière la voie qui répondait, chez les spirituels, à une rupture entre l'expérience du « vide » et une doctrine « hédoniste », il ose enfin désigner ce qui, chez les chrétiens eux-mêmes, fait écho à un schisme entre les renouveaux de la conscience humaine et la religion.

Cette page est presque un testament. Elle est écrite par l'historien du sentiment religieux au XVII[e] siècle, mais aussi par le témoin d'une expérience spirituelle contemporaine. Il le fait, à son habitude, d'une façon excessivement antithétique. Il traduit pourtant une intuition profonde, que nuance, mais confirme l'analyse des problèmes théologiques et spirituels d'hier et d'aujourd'hui. Certes, il le dit, « toute abeille a son aiguillon, comme toute philosophie [114] » ; la sienne a un tour vif, souvent polémique ou simplificateur, qui lui a valu des mises au point parfois aigres, souvent justifiées. Mais la question qu'il considère ouverte au XVII[e] siècle s'y trouve bel et bien posée, et le reste.

Il se déclare lorsque, sous le couvert d'un dominicain, le P. Calunga, il oppose la doctrine conservatrice et extrinséciste des théologiens à la théologie « immanentiste et rénovatrice » qu'appellent et amorcent les spirituels [115]. Une philosophie radicale privée de signes et de la présence de l'expérience : voilà ce qu'il tente, en fonction d'une « inquiétude » nouvelle. Il n'est armé ni pour le faire, ni pour répondre aux objections qui se situent les unes sur le terrain de l'érudition, les autres sur le terrain de la spéculation théologique. Il joue donc sur tous les tableaux, « insaisissable [116] » parce qu'il n'a pas, ici

113. **Apologie pour Fénelon,** Paris, Perrin, 1910, p. 462-464.
114. **Histoire,** t. VII, p. 143.
115. **Histoire,** t. VIII, p. 225.
116. Situation de l'écrivain, mais aussi trait de caractère que relevait F. Lefèvre dans son interview : « On dit que vous étiez insaisissable et déconcertant » (F. Lefèvre, **Une heure avec...**, 3e série, 5e éd., Paris, Gallimard, 1925, p. 27). Plus encore, c'est l'expérience d'un homme que ses brillantes et multiples incursions ne

ou là, de lieu sûr. Mais il *voit* quelque chose. Peut-être a-t-il tort dans ce qu'il affirme. Il a raison dans ce qu'il atteste.

cessaient de conduire vers l'inaccessible : il ne pouvait être la dupe de ses « improvisations » et cependant il ne pouvait être autre. Sa « philosophie » est déjà toute dans la boutade de sa réponse : **« Tout le monde est insaisissable » (ibid.).**

CHAPITRE IV

la mort de l'histoire globale : Leszek Kolakowski

« Il ne faut pas se contenter de décrire le monde : il est également indispensable de le comprendre » (p. 809). Telle est l'ambition philosophique et historique qui commande l'imposante étude de Leszek Kolakowski sur le christianisme non confessionnel du XVII[e] siècle [1], c'est-à-dire sur « l'opposition à la subordination de la conscience religieuse aux structures hiérocratiques » (p. 54). L'immense matériau rassemblé par l'érudition de l'auteur est au service d'une exigence : « comprendre » d'une façon *structurale* et *génétique* une série particulière de textes dont la sélection obéit au « découpage » d'une situation limite.

Kolakowski ne s'est pas facilité la tâche. Il entend faire une histoire marxiste des idées. Il s'enferme délibérément, et nous avec lui, dans les subtilités et l'air raréfié des théologies radicalistes ou mystiques.

1. L. Kolakowski, **Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII[e] siècle,** trad. A. Posner, Gallimard, 1969.

Dans ces 824 pages serrées, rien sur la vie sociale ou économique du temps : politique d'austérité ! Admettant l'irréductibilité des phénomènes religieux (« tout en reconnaissant en même temps qu'on peut les expliquer génétiquement par d'autres », p. 49), l'auteur ne présente pas les « chrétiens sans Eglise » à seule fin d'en composer une étrange et, à certains égards, fascinante galerie. Il « fait » de l'histoire, en ce sens qu'il veut *produire* un « modèle » d'intelligibilité historique, lorsque ces figures, par lui en partie dépouillées de leurs prestiges, deviennent les variantes et les diverses combinaisons caractéristiques de la protestation minoritaire contre l'institution. Mais cette *Wissenssoziologie* doit être scientifique, et ses conditions, élucidées. Kolakowski s'explique à ce sujet dès le début et tout au long de son livre [2].

Deux postulats rendent possible l'existence du sujet, et donnent donc son unité au discours historiographique. D'une part, les *idéologies* (aujourd'hui si difficilement interprétables en termes d'histoire sociale) sont abordées franchement, pour elles-mêmes, bien loin d'être tenues pour les « épiphénomènes » d'infrastructures ou les instruments mis au service d'autre chose. Certes, elles s'inscrivent dans le tout plus vaste de conflits sociaux contemporains, mais elles ont un fonctionnement spécifique. Philosophe, l'auteur les prend au sérieux. Il établit d'emblée un terrain solide sur lequel son analyse peut s'avancer. D'autre part, il définit la *place* où il saisira ces doctrines, de manière à autoriser un traitement homogène des unes et des autres : ce sera là où se fait jour une opposition à l'appareil d'une Eglise. Malgré leur dispersion ponctuelle dans l'espace, tous ces prophètes constituent un *topos* historique et social ; ils sont surpris par l'auteur en train de faire un mouvement analogue. De la sorte, l'organisation même de leur doctrine permet une sociologie de l'anti-institutionnalisme. Une histoire des idées s'articule sur une histoire sociale.

Chargé d'implications ou de réminiscences politiques plus récentes [3], l'ouvrage tend à montrer que le conflit entre la conscience (religieuse) et l'institution ecclésiastique n'aboutit qu'à un échec. « L'objet principal de nos recherches est un radicalisme raté » (p. 65). C'est l'histoire de l'alternative imposée à « l'authenticité » qui tient la conscience individuelle pour un absolu : se laisser détruire ou dégénérer. « L'esprit individualiste de toutes les réformes était inéluctablement condamné à l'échec : ou bien il restait fidèle au principe, et alors il était inefficace, ou il se laissait acclimater au sein d'une organisation contre laquelle il lançait sa critique. Ou bien il poussait la critique jusqu'à des tentatives d'influence et d'action pratique, et il était alors inéluctablement infidèle à son principe » (p. 60).

« Echec », mais *par rapport à quoi* ? L'échec est relatif à une interprétation. Est-il possible de la tenir pour la seule ? L'explication, ici, risque d'apparaître « fermée ». En réalité, par ses précisions méthodologiques et ses analyses particulières, Kolakowski nous dit que « le sens est toujours ouvert » (p. 808). Il n'y a en effet d'intelligibilité qu'en recourant à diverses « structures », c'est-à-dire à diverses séries cohérentes d'opérations scientifiques destinées à reconstituer des types de fonctionnement.

Parmi les systèmes d'explication auxquels il se réfère, l'auteur distingue ceux qu'il peut hiérarchiser en quelque sorte comme les étapes successives d'une analyse (ainsi : l'interprétation structurale, l'interprétation génétique et l'interprétation dynamique, à propos de Camphuysen, p. 106-107), et, d'autre part, ceux qu'il coordonne mais dont il sait qu'*aucune interprétation synthétisante* ne les rassemble (même s'il admet en principe, sans pouvoir en faire état, un point de vue qui, en fonction d' « une certaine base sociale pratique », permettrait d'affecter le même genre d'intelligibilité à tous les phénomènes). Ainsi, terminant sa remarquable analyse du « cas Labadie » selon trois « perspectives » (l'unité de la personnalité, l'unité du phénomène historique, l'unité de la structure théologique), il souligne lui-même que « l'hétérogénéité de ces trois " postes d'observation " ou " instruments de mesure " est telle que nous n'avons pas le droit d'affirmer péremptoirement qu'ils parlent du même phénomène bien qu'ils interprètent les mêmes faits » (p. 783). « Mieux vaudrait estimer, ajoute-t-il, que le même (au sens ontologique) fait est tout simplement quelque chose d'autre en fonction du caractère du lien que lui confère l'observateur : lien psychologi-

2. Cf. aussi L. Kolakowski, **Marxism and beyond**, Londres, Pall Mall, 1969.
3. Jugé « révisionniste », Kolakowski fut expulsé du Parti communiste polonais en 1966.

que, historique ou doctrinal. » En effet, « c'est précisément la structure qui confère un sens aux faits ; et donc le fait a un sens par référence à chacune de ces structures considérées à part, et chaque fois un sens différent, et non par référence à toutes ces structures considérées ensemble »[4] (p. 784).

Une théorie générale des sciences humaines complète cette position épistémologique et marque, en fait sinon en droit, la mort de l'histoire globale : « Ces sciences non seulement ont élargi le domaine des recherches qu'il leur est possible de faire, mais elles ont aussi élargi infiniment l'amplitude des interprétations tout aussi légitimes les unes que les autres d'un même fait ; si elles l'ont fait, c'est en légalisant en quelque sorte le nombre presque illimité de structures à l'intérieur desquelles un même fait peut être intégré » (p. 808).

Ce ne sont pas là considérations générales, mais le résultat de l'opération scientifique elle-même. Il en faudrait suivre tous les méandres, depuis l'étude sur Camphuysen, ce stoïcien proche des sociniens, auquel va la sympathie de l'auteur, jusqu'à la figure itinérante de Labadie, dont la carrière morcellée est jugée sévèrement (trop peut-être) mais qui semble avoir stimulé la perspicacité de Kolakowski (comme les cas aberrants fascinaient jadis celle de Lévi-Strauss) et qui fait l'objet d'une explication particulièrement vigoureuse, la première interprétation cohérente que je connaisse.

Dans chacun de ces cas, l'élucidation par l'auteur de sa propre méthode fait « sortir » une logique des faits et ne s'exprime que dans l'organisation du matériau. Ainsi, l'analyse structurale restaure, surtout chez les non confessionnels des Provinces unies, la *fonction* propre des idées qu'une opposition aux Eglises réformées semble rapprocher des catholiques, mais que détermine en réalité une dialectique de la « négation de la négation ».

Une information luxuriante guide ces interprétations en les situant dans le paysage, ici invisible (mais exposé par l'auteur en d'autres ouvrages), des courants théologiques et philosophiques hollandais. Elle soutient aussi l'admirable portrait de Silesius. Mais là où elle fléchit, par exemple en ce qui concerne les jansénistes ou les jésuites français, Kolakowski cède, je crois, au goût de la symétrie. Chez les catholiques, il fabrique trop de radicalistes *implicites*. Il se fie aux Hollandais lorsqu'ils affirment leur opposition à toute Eglise, mais il veut faire avouer à Bérulle ou à Mme Guyon le contraire de leur loyalisme. De même, pour s'être donné de la Compagnie de Jésus une définition rigide (cf. p. 477-480) en l'identifiant à l'un des courants qu'il a pourtant lui-même signalés (p. 440), il lui faut conclure que Surin doit lui avoir été étranger en dépit de lui-même et n'est resté dans l'institution qu'à la suite de compromis inconscients ou faute de cohérence (p. 460, 472, 477). De nombreux travaux ont d'ailleurs paru sur le « cas Surin », que Kolakowski a ignorés et qui ne permettent pas si aisément de classer « l'un des plus éminents mystiques du XVII[e] siècle » (p. 454) dans la catégorie de « l'infantilisme », d'estimer si « facile » (p. 446, 454, etc.) son interprétation psychologique (réduite ici, il est vrai, à la « furie masochiste » ou à l'érotisme sublimé), d'identifier à la combinaison d'un surnaturalisme et d'une obéissance extrinsésiste la doctrine qui vise à supprimer la distinction de la grâce et de la nature et repose sur le caractère substantiel d'un « instinct » divin essentiel à tout vouloir... Mais j'entame là une petite querelle personnelle ! Il faudrait d'ailleurs en dire autant au sujet de Mme Guyon ou de Benoît de Canfield. Les stéréotypes d'une historiographie vieillie, de mauvaises éditions et d'un positivisme psychologique sont entrés tout armés dans l'empire de Kolakowski.

Ouvrage pourtant fondamental. La faille dont l'examen occupe le livre zèbre bel et bien l'œuvre entière de tous ces auteurs, même si, chez plusieurs d'entre eux, elle doit être montrée d'une patte moins léonine et sur une documentation plus sûre. Il faut dire plus. Kolakowski s'est placé au cœur de la question qui blesse et organise tout le christanisme d'Europe occidentale en ce début du XVII[e] siècle : la tension entre la conscience et l'institution traumatise littéralement l'expérience chrétienne à partir du moment où la société entière cesse d'être un langage religieux. Et, depuis, le problème resurgit constamment, malgré ses métamorphoses ou ses laïci-

4. Cette analyse renvoie à une épistémologie structuraliste et historique, c'est-à-dire marxiste. « Une affirmation peut appartenir à plusieurs structures différentes et alors sa signification et par conséquent sa valité peuvent être différentes d'une structure à l'autre » ; l'identité formelle ne garantit donc pas l'identité de signification ni de valeur logique (cf. H. Skolimowski, « L. Kolakowski », **Archives de Philosophie**, t. 34, 1971, pp. 265-279.

sations. Kolakowski observe cette antinomie à son apparition et à son point maxima. Très lucide, ce choix « topographique » lui permet de « démontrer » les implications de ce nouveau statut du christianisme ; mais sans doute est-il aussi la victime du champ étroit qu'il s'est fixé. Les doctrines *marginales* qu'il isole ainsi dans la totalité des théologies chrétiennes l'autorisent-elles à remonter si vite aux contradictions inhérentes à la notion de « création » ou à *toute* forme (ancienne et récente) de christianisme ? Mais précisément à ce point, quand, débouchant de ses longues sapes, il est tenté de généraliser l'antinomie entre la *Grâce* (absence d'ordre) et la *Loi* (institution) et de muer les instruments de son travail interprétatif en catégories a-temporelles (finalement applicables à n'importe quelle société), il en revient à sa position épistémologique d'historien : « Personne n'est en mesure de donner aux faits historiques des règles d'établissement de l'intelligibilité telles que nous puissions avoir l'audace d'affirmer qu'elles épuisent toutes les façons possibles de conférer de l'intelligibilité » (p. 808). Sans rien enlever à la validité de ses fortes analyses, il les réfère aux conditions d'une intelligibilité, c'est-à-dire à une « estimation emprisonnée dans l'histoire ».
Il n'y a pas de « bonne place » qui crédite l'historien d'une compréhension globale : Kolakowski doit *faire travailler* les méthodes les unes sur les autres, pour déplacer les problématiques. Philosophe et citoyen, il procède de même, jouant des contraires et démasquant ainsi la non-évidence de la « bonne société ». Il l'explique dans un texte qui pourrait passer pour un *Neveu de Rameau* marxiste : « A presque toutes les époques la philosophie du prêtre et la philosophie du bouffon sont les deux formes les plus générales de la culture intellectuelle. Le prêtre est le gardien de l'absolu ; il soutient le culte de ce qui est définitif et obvie tel que la tradition le reconnaît et le contient. Le bouffon se meut à vrai dire dans la bonne société, mais il n'en fait pas partie et il la traite avec impertinence ; il met en doute tout ce qui apparaît évident... Nous nous prononçons pour la philosophie du bouffon, partant pour une attitude de vigilance négative face à tout absolu[5]. »

5. « Le Bouffon et le prêtre », texte fameux repris dans L. Kolakowski, **Marxism and beyond, op. cit.**, p. 54 ; cf. H. Skolimowski, **op. cit.**, p. 277.

CHAPITRE
V

le noir soleil du langage : Michel Foucault

Un mois après sa parution, le livre de Michel Foucault, *Les mots et les choses*, était épuisé, ou, dans la mythologie de la publicité, devait l'être. L'ouvrage, long et difficile, compte, avec des livres d'art, parmi ces signes extérieurs de culture qu'un regard avisé doit pouvoir saisir à la devanture d'une bibliothèque privée. Avez-vous lu ça ? De la réponse dépend un statut social et intellectuel. Mais le succès, voire la mode, ne sont-ils ici, comme le voudraient certains, que l'indice d'une œuvre ou superficielle ou dépassée ?
D'abord, bien loin d'être « ennuyeux », Foucault est brillant (un peu trop). Il étincelle de formules incisives. Il amuse. Il stimule. Il éblouit : son érudition confond ; sa dextérité entraîne l'adhésion et son art la séduit. Quelque chose en nous lui résiste cependant. Ou plutôt, à ce charme premier succède un assentiment au second degré, une sorte de complicité qui a pris ses distances par rapport à l'envoûtement initial et pourtant parvient difficilement à se donner de véritables raisons. Une fois discutées

l'information (qui, d'ailleurs, doit tant au livre de Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle,* A. Colin, 1963) et la virtuosité d'une dialectique à laquelle, semble-t-il, rien ne résisterait, une fois reconnu chez l'historien son côté prestidigitateur, naît une conviction d'une autre sorte. Une question est posée qui dévoile une interrogation aujourd'hui essentielle à toute pensée. Une question pressentie plus qu'explicitée. L'éclat et parfois la préciosité du style, la minutieuse dextérité de l'analyse ouvrent une obscurité où se perdent ensemble l'auteur et le lecteur : l'ouvrage semble présenter le contraste, tant de fois souligné par lui, entre des « effets de surface » et le « sous-sol » latent qu'ils ne cessent de signifier en le cachant. Cette relation entre le contenu et la forme du livre est ce qui suscite chez le lecteur une sympathie incertaine d'elle-même et l'amène à se demander, paradoxalement : qu'est-ce qui se dit là d'essentiel ?

I. LE NOIR SOLEIL DU LANGAGE

Mais de quoi s'agit-il ? Ce n'est pas le premier livre de Foucault. Il y élargit la méthode déjà exposée et illustrée en deux ouvrages à mon avis bien supérieurs : *Histoire de la folie à l'âge classique* et *Naissance de la clinique.* Il reprend aussi les thèmes abordés en de nombreuses études — un *Raymond Roussel,* des articles sur Blanchot, sur Jules Verne, etc. [1]. L'immense culture de l'historien, du philosophe et du critique littéraire sert une curiosité insatiable, scrutatrice, impérieuse. D'un pas pressé, quelquefois trop rapide, le voyageur parcourt les aires culturelles et les périodes de l'esprit, à la recherche d'une raison qui rende compte de la multiplicité inorganique du constatable. Il écarte, d'un geste ironique, les naïves certitudes de l'évolutionnisme qui croit saisir enfin une réalité depuis toujours préparée sous les illusions d'hier. Pour le postulat d'un

1. Dans la suite, pour simplifier les références, je désignerai ces ouvrages par les abréviations suivantes (avec le chiffre de la page) : HF (**Histoire de la folie,** Plon, Paris, 1961, 673 p.), NC (**Naissance de la clinique,** PUF, Paris, 1963, XV-213 p.), RR (**Raymond Roussel,** Gallimard, Paris, 1963, 211 p.), MC (**Les mots et les choses,** Gallimard, Paris, 1966, 400 p.), PD (**La pensée du dehors,** dans **Critique,** juin 1966, nº sur Blanchot, p. 523-546), AS (**l'Archéologie du savoir,** Gallimard, Paris, 1969, 280 p.).

progrès continu, touchante autojustification d'une lucidité actuelle que toute l'histoire devrait prophétiser, il n'a que mépris. Et non sans raisons.
Sous les pensées, il discerne un « socle épistémologique » qui les *rend possibles.* Entre les multiples institutions, expériences et doctrines contemporaines, il décèle une cohérence qui, pour n'être pas explicite, n'en est pas moins la condition et le principe organisateur d'une culture. Il y a donc de l'ordre. Mais cette « raison » est un sous-sol qui échappe à ceux-là même dont elle fonde les idées et les échanges. Ce qui donne à chacun le pouvoir de parler, personne ne le parle. *Il y a* de l'ordre, mais sous la seule forme de ce qu'on ne sait pas, sur le mode de ce qui est « différent » par rapport à la conscience. Le Même (l'homogénéité de l'ordre) a la figure de l'altérité (l'hétérogénéité de l'inconscient ou, plutôt, de l'implicite).
A cette première faille, il faut en ajouter une seconde : de ce langage qui parle finalement à l'insu des voix qui l'énoncent, l'analyse peut déceler un commencement et une fin. Après avoir rassuré la « positivité » d'une période, son « socle » bascule brusquement pour laisser apparaître un autre sous-sol, un « système de possibilité » nouveau qui réorganise l'univers flottant des mots et des concepts, et qui implique, à travers survivances ou inventions, un « champ épistémologique » (une *épistémè*) tout différent. A travers la durée et dans l'épaisseur de son propre temps, chaque *épistémè* est faite de l'hétérogène : ce qu'elle ne sait pas d'elle-même (son propre sous-sol) ; ce qu'elle ne peut plus savoir des autres (après la disparition du « socle » qu'ils impliquent) ; ce qui périra à jamais de ses objets de connaissance (constitués par une « structure de perception »). Définies par un réseau de mots, les choses s'effondrent avec lui. L'ordre n'émerge du désordre que sous la forme de l'équivoque. La raison, *retrouvée* avec ces cohérences sous-jacentes, ne cesse d'être *perdue* car elle est toujours inséparable d'un leurre. Dans les livres de Foucault, elle meurt en même temps qu'elle renaît.
Avec une méthode, c'est donc une philosophie qui s'expose ici. Bien qu'il soit utile de les distinguer pour les présenter, les deux sont inséparables. Certes, lorsqu'il entreprend « une étude stucturale qui essaie de déchiffrer dans l'épaisseur de l'historique les conditions de l'histoire elle-même » (NC, p. XV),

Foucault inaugure une critique nouvelle (« discours étrange, je le veux bien » ; NC, p. XI) qui tend à discerner et à isoler les alliances successivement nouées entre les mots et les choses, les « structures » qui découpent tour à tour dans le temps les espaces d'une perception, et donc, sous-entendues par les processus de la pensée et de la pratique, les combinaisons tacites (mais déterminantes) du dire et du voir, du langage et du réel.

Pareille critique se déploie dans le champ et avec l'outillage technique de ces sciences humaines qu'elle relativise. Mais, si neuve, capitale, et discutable aussi, qu'elle soit, elle n'a pas en elle-même, du moins immédiatement, sa propre justification. La méthode reste le signifiant d'un signifié impossible à énoncer. Au moment où elle démystifie un « positivisme » de la science ou une « objectivité » des choses par la démonstration du glissement culturel qui les a « créés », elle ouvre sur une face nocturne de la réalité, comme si le tissu des mots et des choses détenait dans son réseau le secret de son insaisissable négation. La combinatoire du dire et du voir a pour envers, ou pour détermination fondamentale, « un vide essentiel » (MC, p. 31), inassimilable vérité de ces cohérences structurales. Parce qu'il bouge et aussi parce qu'il échappe, le sol des sécurités scientifiques ou philosophiques signifie une faille interne — une faille jamais localisable, perceptible seulement dans ce leurre indéfiniment caché et avoué par l'organisation temporaire de langages antérieurs à toute pensée consciente.

L'*Histoire de la folie* rappelle que le rêve et la folie étaient devenus, pour le romantisme allemand, l'horizon d'un « essentiel ». La déraison prophétisait alors cet « essentiel » par le pathos lyrique ou dans une littérature de l'absurde. Chez Foucault, la déraison n'est plus une limite de la raison ; elle en est la vérité. Ce noir soleil enfermé dans le langage et qui le brûle à son insu, voilà ce que lui découvrent, comme à Roussel, « l'inlassable parcours du domaine commun au langage et à l'être, l'inventaire du jeu par lequel les choses et les mots se désignent et se manquent, se trahissent et se masquent » (RR, p. 190). Mais parler de déraison, c'est encore donner un nom d'étranger à la négativité ; c'est la localiser dans un « ailleurs ». De ce point de vue, on s'égare encore. En réalité (étape que représentent la *Naissance de la clinique* et *Les mots et les choses*), cet *autre* est vérité *interne* : la mort. Aussi l'œuvre entière tourne-t-elle autour de la phrase qui, tel un indicatif, ouvre la *Naissance de la clinique* : « Il est question, dans ce livre, de l'espace, du langage et de la mort » (NC, p. V). Le langage et les espaces épistémologiques de la perception renvoient constamment à l'inscription apposée à l'entrée : « Ici, il est question de la mort. » Une absence, qui est peut-être le sens, est traquée, découverte, là où on ne l'attendait pas, dans la rationalité même.

Le sérieux de cette pensée tient à l'impossibilité de dissocier en elle l'analyse spectrale de l'histoire culturelle et la révélation de l'obscur rayon qui s'y diffracte. Le discours philosophique annonce, au sens le plus physique et le plus fondamental, une « inquiétude du langage », une incertitude qui remonte des mobilités souterraines et s'insinue dans la cohésion de nos évidences. L'affirmation propre à une culture lui est renvoyée comme une interrogation ouverte. Tout discours a sa loi dans la mort, « la belle terre innocente sous l'herbe des mots » (NC, p. 199).

Pour la situer, il fallait d'abord indiquer le propos général d'une œuvre qui se présente comme l'histoire des idées depuis quatre siècles en Europe occidentale — et comme son renouvellement. La pensée est neuve, mais encore à la recherche d'elle-même ; impérialiste, mais sans parvenir à définir exactement son ambition et ses conquêtes ; souvent imprécise là même où elle est la plus incisive[2]. Il faut d'ailleurs le constater : les critiques s'avancent avec prudence sur ce terrain encore indécis, alors même que c'est pour le couvrir de leurs éloges. Cela tient sans doute également à la gravité des questions qui nous sont posées et à la manière dont elles nous sont expliquées. Plutôt qu'aux analyses historiques de Foucault, je m'arrêterai à quelques-unes de ces questions de méthode et de fond.

II. DU COMMENTAIRE A « L'ANALYSE STRUCTURALE »

L'œuvre de Foucault semble née d'une irritation ou d'une lassitude : la monotonie du commentaire.

2. **L'Archéologie du savoir** (Gallimard, 1969), est précisément consacré aux problèmes de méthode posés par l' « archéologie » des sciences humaines (MC, p. 13, n. 1).

L'historien des idées paraît ne rien pouvoir faire d'autre. Le commentaire « interroge le discours sur ce qu'il dit et a voulu faire » (NC, p. XII). Il suppose toujours qu'il y a « un reste nécessairement non formulé de la pensée que le langage a laissé dans l'ombre », et aussi, inversement, que le formulé porte en soi, comme endormi, un contenu qui n'a pas encore été pensé *(ibid.).* Jouant constamment entre ce surcroît de la pensée sur son langage et celui du langage sur la pensée, le commentaire « traduit » en de nouvelles formulations le « reste » du signifié ou le « résidu » latent dans le signifiant. Tâche indéfinie, car, chaque fois, on se donne déjà ce qu'on prétend trouver dans cette réserve illimitée d' « intentions » enfouies sous les mots et dans cet inépuisable capital de mots plus riches que les pensées qui les rassemblaient. N'est-ce pas le postulat d'une histoire des sciences, d'une philosophie de l'histoire ou d'une exégèse théologique ? Elles savent à l'avance la réalité qu'elles « découvrent », cachée dans un langage mythologique ou naïf du passé. On prête aux expressions *ou* aux idées d'hier une richesse qui brise leur articulation mutuelle et qui délie le nœud du signifiant et du signifié. La relation avec le commentateur est ici l'essentiel : le trésor caché dans le passé se mesure finalement aux pensées de l'interprète ; l'implicite de l'un est défini par l'explicite de l'autre.

Foucault propose d'y substituer un travail d'un autre type : « une analyse structurale du signifié, qui échapperait à la fatalité du commentaire en laissant en leur adéquation d'origine signifié et signifiant » (NC, p. XIII). L'intelligence d'une proposition ne renverra pas à une exégèse qui ramène le rapport entre le texte et le commentateur à une tautologie. En fonction d'une « adéquation » historique entre le langage et la pensée (adéquation qui définit le texte), l'explication mettra en valeur les rapports qui articulent cette proposition « sur les autres énoncés réels et possibles qui lui sont contemporains » et qui l'opposent à d'autres « dans la série linéaire du temps » (NC, p. XIII).

Au lieu d'identifier la pensée à d'autres — antérieures (les « influences ») ou postérieures (les nôtres) —, au lieu de supposer un continuum mental sur lequel se déploieraient des *ressemblances* et qui autoriserait à expliciter le non formulé ou le non pensé, l'interprétation fait des *différences* l'élément de sa rigueur et le principe de ses distinctions.

De sa rigueur : c'est en termes de *rapports* (et non plus comme caché-montré) qu'un sens doit être cherché ; entre des propositions, des textes ou des institutions, comme entre les mots d'un langage, des rapports ont posé et peuvent seuls expliquer la valeur donnée à chacun de leurs termes. Une *organisation du sens* est à retrouver, qui a déterminé des significations et à laquelle chaque élément renvoie en renvoyant aux autres. Sous ce biais, s'offre une « raison » qui est en réalité un mode d'être signifié par le système des mots. Un ordre apparaît, qui est celui des « structures ».

Ce qui ouvre à la critique la possibilité d'une rigueur est aussi le principe de distinctions radicales. En effet, à mesure que l'analyse des rapports et des interférences permet de constater (par exemple, au XVIIIe siècle, à propos des institutions et des idées sur la folie) que « ce système de contradictions se réfère à une cohérence cachée » (HF, p. 624), à mesure qu'elle rejoint ainsi une « structure historique » (la « structure de l'expérience qu'une culture peut faire de la folie », HF, p. 478, n. 1), elle constate aussi que cette cohérence constitue dans l'histoire un bloc homogène mais limité. Il y a des régions de cohérence, et de l'une à l'autre, de brusques passages.

Classique en histoire, la notion de *périodicité* est ici approfondie en celle d'une *discontinuité* entre des blocs mentaux. Ce déplacement se réfère d'ailleurs à une situation globale de la conscience ; en cinquante ans, elle s'est inversée. Hier, la périodicité s'élaborait dans la perspective d'un progrès dont les étapes successives tendaient à confirmer l'assurance d'une position terminale ; on partait d'une certitude présente, du haut de laquelle on voyait venir à soi une vérité désormais connue, mais lentement dégagée des illusions et des erreurs qui la recouvraient. Aujourd'hui, Foucault établit sa pensée dans le climat d'une coexistence entre des cultures hétérogènes ou entre des expériences irréductiblement isolées par les symbolisations primitives du sujet (le rôle de l'ethnologie et de la psychanalyse est ici capital ; cf. MC, p. 385-398). Il est donc amené à déceler, sous la continuité de l'histoire, une discontinuité plus radicale encore que l'hétéronomie constatable sous la fictive homogénéité de notre temps. Sa lucidité sur l'ambiguïté d'une monoculture

universelle ou d'une communication tout affective attire son attention sur l'équivoque de la continuité historique. Du même coup, la brutale nouveauté du présent se trouve et reconnue et inquiétée : elle a derrière soi le vide de la différence. Les failles du temps n'autorisent plus la pensée actuelle à se croire la vérité de ce qui a précédé ; elle n'a plus ce repos ni ce recours. Elle connaît donc un risque nouveau, sans garanties. L'hétérogène est pour chaque culture le signe de sa fragilité en même temps que de sa cohérence propre. Tout système culturel implique un pari qui s'impose à tous ses membres bien qu'aucun d'eux n'en soit responsable. Avec « un mode d'être de l'ordre », il définit une forme d'affrontement avec la mort [3].

« Un mode d'être de l'ordre » : la formule est de Foucault (cf. MC, p. 12-13). Que faut-il entendre par là ? Quel est le statut de ces « structures historiques » ? Ici, Foucault ne les définit pas. Il s'attache seulement à en faire le « récit » (MC, p. 13), comme s'y emploierait l'ethnologue pour des sociétés lointaines. Mais sa description doit déjà fournir des indications sur ce qu'il analyse. Il offre en effet au lecteur « une étude qui s'efforce de retrouver *à partir de quoi* connaissances et théories ont été possibles » : « ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité » (MC, p. 13).

Pour comprendre le problème et son objet, il faut revenir à sa perception initiale. C'est une surprise. Au seuil de son livre, un texte de Borges exprime ce qui a été pour Foucault, et ce que peut être pour d'autres, cet étonnement. Ce texte cite « une certaine encyclopédie chinoise » où il est écrit que « les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agi-

3. A cet égard, la critique sartrienne ne saurait être acceptée sans distinctions (cf. **L'Arc**, n° 30, p. 87). « Refus de l'histoire ? » Oui, si l'on entend par là le refus d'expliquer comment se fait l'histoire, comment naissent les systèmes. Non, puisque chaque système implique des tâches et des risques nouveaux.

tent comme des fous, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) *et caetera*, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches » (cit. MC, p. 7). « Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ajoute Foucault, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre : l'impossibilité nue de penser *cela*. »

Un indice, rien de plus. Pourtant, à travers lui, c'est la référence à un autre ordre, à un autre « mode de l'ordre », qui s'offre à notre pensée comme ce qui la déroute et la fascine. L'aberrant est le premier signal d'un autre monde ; et s'il aiguise la curiosité avide d'échapper à sa propre problématique, c'est encore par souci de saisir « les codes fondamentaux d'une culture » *autre* et de retrouver, au-delà de la surprise, un principe d'ordre. L'hétéronomie est à la fois le stimulant et l'inadmissible. C'est la blessure d'un rationalisme. Il y a donc un double étage dans la démarche : d'une part la saisie d'un *système* qui est *différent* ; d'autre part, l'exigence d'une mise en place réciproque de systèmes tenus pour des « modes d'être différents de l'ordre ».

Le marginal renvoie à une structure essentielle, ou à un « tableau » sur lequel s'inscrivent et se coordonnent des analogies ou des oppositions pour nous impensables. Comme la partie émergente d'un iceberg, l'exception rare, une institution, une théorie impliquent une cohérence non pas située au niveau des idées et des mots, mais « au-dessous ». Elle nous invite à nous demander « sur quelle table », « selon quel espace d'identités, de similitudes, d'analogies » se distribuent, en dehors de nous, tant de choses différentes et pareilles. Ainsi en va-t-il de l'enfermement des fous, ou encore d'une conception de la grammaire au XVII[e] siècle.

Lorsque nous apprenons à discerner qu'hier des sciences se sont constituées, des expériences se sont réfléchies, des rationalités se sont formées en fonction d'un « a priori historique » différent du nôtre, lorsque nous constatons que « l'ordre sur fond duquel nous pensons n'a pas le même mode d'être que celui des classiques », nous sommes nous-mêmes changés par cette découverte. Le rapport avec autrui, modifié par la perception de cette dénivellation culturelle, transforme notre rapport avec nous-mêmes. Le sol de nos sécurités bouge

à mesure que se dévoile le fait de ne plus pouvoir *penser* une pensée d'hier.

La surprise qui met en cause notre *a priori* s'exprime, dans le « récit », par l'effort pour localiser les failles à partir des systèmes qui s'y précipitent ou qui s'inaugurent à ces frontières. La datation de Foucault n'est guère originale : passage du XVIe au XVIIe siècle, fin du XVIIIe, milieu du XXe. Mais elle a un caractère propre dû à l'exigence que la surprise déroute. A une pensée soucieuse d'identifier une *cohérence,* la faille se présente comme un *événement,* mais un « événement d'en dessous » (MC, p. 251) : plus fondamentale que la continuité constatable dans le « mouvement de surface », une « brusque » modification survient (Foucault insiste sur cette soudaineté) qui peut être un « décalage infime mais absolument essentiel » et qui « fait basculer toute la pensée occidentale » (MC, p. 251). Ainsi, « en quelques années parfois, une culture cesse de penser comme elle l'avait fait jusque-là, et se met à penser autre chose et autrement » (MC, p. 64). Quelque chose de fondamental se produit dont il existe, repérables, des signes avant-coureurs ou des conséquences, mais qui reste finalement inexplicable[4], « une érosion du dehors » (MC, p. 64). Une altération marque la fin d'un « système de simultanéité » et le commencement d'un autre. Les mêmes mots et les mêmes idées sont parfois réemployés, mais ils n'ont plus le même sens, ils ne sont plus pensés et organisés de la même manière. C'est un « fait » sur lequel butte le projet d'une interprétation englobante et unitaire.

III. LES DISCONTINUITÉS DE LA RAISON

Les cassures qui lézardent et finalement découpent les cultures se situent au « niveau » où l'analyse a reconnu un « système de simultanéité » organisant la multiple variété des signes culturels. D'où le problème : quelle est la validité, quelle est la nature de ce « niveau » caractérisé comme celui du « sous-sol » ou du « socle épistémologique » ? Pour tout élément de réponse, nous avons la manière dont les

4. Mais peut-être est-ce tout simplement ce que Foucault, lui, est incapable ou ne se soucie pas d'expliquer.

structures apparaissent dans le récit de Foucault. Mais par là se trouve estompé le fait que ce « niveau » est défini par une méthode, ou que le récit décrit aussi un processus de recherche. Il y a réciprocité entre la technique d'analyse et, d'autre part, une ordonnance des faits nécessairement proportionnée aux instruments que se donne un système d'interprétation. Aussi les césures de l'histoire sont-elles posées là où s'arrête l'explication structuraliste de l'historien.

Que l'interférence entre sa méthode et ses résultats ne soit pas élucidée par Foucault — ou, plutôt, que ce problème soit reporté dans l'ailleurs d'un « prochain ouvrage » —, c'est ce qui explique la gêne du lecteur. Mais tout en regrettant une pareille discrétion sur un point central qui aurait sans doute amené Foucault à *se* situer dans l'histoire par sa manière d'y lire les avatars de la raison, il faut reconnaître que la question est partout posée, nous l'avons déjà constaté. Elle resurgit ici. Un problème de *datation,* longtemps classé parmi les données de l'enquête historique, devient un problème *épistémologique.* Il se présente sous deux formes équivalentes : pourquoi ces altérations de l'ordre constitutif d'une culture ? pourquoi ces arrêts dans le déploiement de l'explication ? Certes, au moment où la chronologie prend la signification d'un discours philosophique, on peut se demander si Foucault n'adopterait pas simplement, mais pour en faire le corps de l'histoire, l'habit déjà taillé, selon d'autres critères que les siens, par ces historiens mêmes dont il a raison de critiquer la méthode. Mais, de ce point de vue, les analyses de l'*Histoire de la folie* et de *Naissance de la clinique* sont aptes à répondre de son propos, car elles montrent, avec une remarquable précision, comment le vêtement de la datation engage toute l'épaisseur de la réalité.

La raison est donc mise en cause par son histoire. Une hétérogénéité brise son identité avec elle-même ; elle est manifestée par la succession des « modes d'être » de l'ordre, figures non pas progressives, mais discontinues. Si Foucault pouvait définir ce que *sont* les « sous-sols », il pourrait se référer à un englobant et surmonter l'hétéronomie des « raisons » historiques par l'appel à une raison qui les embrasse toutes[5]. Or c'est cela même qu'il affirme

5. Cette référence unitaire apparaît cependant avec la notion, mal définie, de « positivité ».

impossible. Aussi n'a-t-il, pour le dire, que le moyen d'un « récit » où se trouvent identiquement posés le problème de l'ordre et celui de la méthode. Dans les termes d'une rigueur *technique* (désignons-la, malgré Foucault, comme l'histoire des idées), il formule *philosophiquement* une question aujourd'hui « fondamentale » (terme qu'il affectionne) : la possibilité de la vérité. Il n'est pas de philosophie et, a fortiori, pas de foi qu'une telle problématique ne concerne et peut-être (mais c'est le point à débattre) ne contourne.

IV. LES ÉQUIVOQUES DE LA CONTINUITÉ : « L'ARCHÉOLOGIE »

L'analyse de Foucault est trop aiguë pour ne pas saisir une continuité à travers les métamorphoses et les restructurations qui caractérisent chaque période épistémologique. *Les mots et les choses* porte en sous-titre « une archéologie des sciences humaines », annonçant déjà le mouvement qui, d'après l'ouvrage, a conduit la pensée occidentale de l'âge classique à la formation des sciences humaines par l'intermédiaire des trois modèles (propres au XIXe siècle) de la biologie, de l'économie et de la philologie — racines de la psychologie, de la sociologie et de la linguistique —, et qui amène aujourd'hui la contestation de ces sciences par l'histoire, l'ethnologie et la psychanalyse. Au sens analytique du terme, des scènes primitives habitent et déterminent un développement. Sous les déplacements culturels, survivent des blessures originelles et des poussées organisatrices discernables dans les pensées qui les ont oubliées.

L'évolution constitue donc bien une « suite ». Par un tour pascalien, Foucault fait voir la continuité là où s'affirmait la rupture, comme il désignait tout à l'heure une discontinuité brisant l'homogénéité d'un devenir de la science. Mais cette continuité est indissociable de l'équivoque ; elle est ce qui persiste à l'insu de la conscience, et sur le mode de la tromperie. Les survivances de types divers décelées par l'analyse se traduisent par un leurre.

A un premier niveau, on a une permanence de surface, celle qui, malgré les glissements du sous-sol, maintient identiques les mots, les concepts ou les thèmes symboliques. Un exemple simple : on parle du « fou » au XVIe, au XVIIIe et au XIXe siècle, mais, en réalité, ici et là, « il n'est pas question de *la même* maladie » (HF, p. 259). En exégèse, en théologie, il en va de même qu'en médecine. Les mêmes mots ne désignent pas les mêmes choses. Des idées, des thèmes, des classifications surnagent, passant d'un univers mental à un autre, mais chaque fois affectés par les structures qui les organisent et leur donnent une signification différente. Les mêmes objets mentaux « fonctionnent » autrement.

Il y a une persistance dont la forme est inverse. Dans l'histoire des idées, apparaissent des notions nouvelles qui semblent signaler une structure d'un autre type. En réalité, il s'agit là de catégories molles qui ne déterminent pas leur contenu mais le couvrent seulement : notions aptes à embrasser les contradictoires, signifiants flottants en qui survivent des peurs ou des optiques préalables. Ainsi la peur qui, au XVIe siècle, exilait le fou par crainte d'une contagion diabolique se donne, au XVIIIe siècle, un langage médical et resurgit dans les précautions prises contre l'air contaminé des hôpitaux (HF, p. 431).

D'une manière plus globale, chaque région historique de l'*épistémè* est le lieu d'une restructuration commandée (mais non plus organisée) par les structures élaborées à l'âge antérieur. Foucault le montre, par exemple, à propos de la psychanalyse. La famille, dont le prestige, à la fin du XVIIIe siècle, surplombe le mineur mental et fournit son antithèse mythique au « milieu » social (corrupteur de la nature), prépare la mise en place de cet attentat contre le père où Freud reconnaît un destin de toute la culture occidentale (et peut-être de toute civilisation), alors qu'il extrait seulement du langage une sédimentation déposée dans la conscience au cours du siècle précédent : détecte et déterre dans les mots ce qui vient d'y être mis « par le mythe d'une désaliénation dans la pureté patriarcale et par une situation réellement aliénante dans un asile constitué sur le mode familial » (HF, p. 588-589). La culpabilité resurgit également dans le langage freudien, mais parce qu'elle y a été enfoncée avec le remplacement de la contrainte par une technique de l'*aveu* dans les asiles philanthropiques de la fin du XVIIIe siècle (HF, p. 596-597). De même, la valorisation du couple médecin-

malade (elle aussi datable du XVIII[e] siècle) et la concentration de la thérapeutique sur le personnage du médecin inaugurent, à l'insu des inventeurs, la démystification par Freud de toutes les autres structures asilaires et le renforcement (oublieux de ses origines) de la place accordée à l'analyste qui, esquivé derrière le malade, le juge, le gratifie, le frustre, et devient tout à la fois, selon Foucault, la « clé » et la « figure aliénante » de la relation thérapeutique (HF, p. 608-612).
Contraire aux intentions qui ont commandé l'élaboration d'une formule, oubliée de ceux qui la reprennent différemment, la continuité est régie par l'équivoque. Elle est réelle, mais vécue sur le mode des contresens, entre l'âge de l'herméneutique (XVI[e] siècle), celui de la « représentation » (XVII[e]-XVIII[e]), du positivisme ou d'une objectivation de « l'intérieur » (XIX[e]) et le temps présent. Il ne s'agit pas ici d'une relation de l'illusion à la vérité (comme voudrait le faire croire la mythologie du progrès), car la tromperie est réciproque. C'est une relation d'autre à autre. L'équivoque propre aux échanges entre cultures ou à leur succession n'annule pas la réalité d'un rapport, mais elle en désigne la nature. L'ambiguïté de la communication renvoie à une « inquiétude » qui noue la continuité de l'histoire et la discontinuité de ses systèmes : la différence.
C'est en effet *la différence* qui taille dans l'homogénéité du langage les césures de l'isolement et qui, inversement, ouvre dans chaque système les voies d'un autre. L'instabilité interne des cycles et l'équivoque de leurs rapports ne sont pas deux problèmes. Sous ces deux formes, comme relation à l'autre et comme relation à soi, une incessante confrontation travaille l'histoire, lisible dans les ruptures qui font basculer les systèmes, dans les cohérences qui tendent à refouler une altération interne. Il y a continuité *et* discontinuité, toutes deux trompeuses, parce que, sur le « mode d'être de l'ordre » qui lui est propre, chaque temps épistémologique porte *en soi* une altérité que toute représentation cherche à résorber en l'objectivant, mais sans jamais pouvoir en étouffer l'obscur travail, ni en prévenir le poison mortel.

V. LA PENSÉE DU DEHORS

Qui s'en tient à la continuité pense échapper à la mort en s'appuyant sur la fiction d'une permanence réelle. Qui s'enferme dans la solidité de systèmes discontinus croit pouvoir situer la mort comme un problème extérieur, localisable dans l'absurde événement qui met fin à un ordre ; il fuit la question que pose déjà cet ordre même et qui surgit d'abord sous la figure d'une « limite » interne — celle d'un autre monde, divin ou démoniaque, au XVI[e] siècle ; celle du « non-être » bestial ou imaginaire, au XVII[e] siècle ; celle d'une dimension « intérieure » (le passé, la force ou le rêve), au XIX[e] siècle.
Une finitude interne conteste les structurations qui tentent de la surmonter et en qui se déploie la défense du Même, c'est-à-dire de l'identité avec soi-même. L'altérité réapparaît toujours, et fondamentalement, dans la nature même du langage. Une vérité est dite par l'organisation d'une culture, qui échappe à ceux qui en sont les collaborateurs. Des rapports prédéterminent les sujets et leur font signifier autre chose que ce qu'ils croient dire ou détenir. Etre parlé à son insu, c'est être mort sans le savoir ; c'est annoncer la mort en croyant en triompher ; c'est avouer le contraire de ce qu'on affirme. Telle est la loi que découvre l'historien, dès lors qu'il doit distinguer du langage les intentions conscientes. « La présence de la loi, dit-il à propos de Blanchot, c'est sa dissimulation » (PD, p. 534). L'aliénation n'est pas seulement un fait terminal, au bout d'une culture, mais sa norme interne et la relativisation de toute conscience individuelle. L'évidence du « je suis » est donc mise en danger par son propre langage, c'est-à-dire par « ce dehors où disparaît le sujet qui parle » (PD, p. 525). Toute pensée a sa vérité dans une « pensée du dehors ».
Cette « pensée du dehors », « on peut bien supposer qu'elle est née de cette pensée mystique qui, depuis les textes du Pseudo-Denys, a rôdé aux confins du christianisme ; peut-être s'est-elle maintenue, pendant un millénaire ou presque, sous les formes d'une théologie négative » (PD, p. 526). Occasionnelle, la référence suggère le type du problème dont Foucault se fait l'interprète. Il le voit mis au jour au moment où « Sade ne laisse parler, comme loi sans loi du monde, que la nudité du désir » (PD, p. 526) : le

sadisme, « fait culturel massif qui est apparu précisément à la fin du XVIIIe siècle », est lié à l'époque « où la déraison, enfermée depuis plus d'un siècle et réduite au silence, réapparaît, non plus comme figure du monde, non plus comme image, mais comme discours et désir » (HF, p. 437).
La mort n'apparaît qu'à travers le réseau cohérent de la raison, la position de l'homme dans le langage ou la mutation des langages. Elle n'est pas un phénomène de l'histoire, pas un fait particulier, donc localisable. Et pas davantage ici l'affirmation farouche d'un auteur qui ferait soudain irruption dans la philosophie réflexive pour y briser le tranquille mobilier de la conscience et planter là son noir pavillon. Ce n'est pas de l'homme que Foucault annonce la fin, mais d'une conception de l'homme qui pensait avoir résolu par le positivisme des « sciences humaines » (ce « refus d'une pensée négative », HF, p. 233) le problème toujours rémanent de la mort. Parce que chaque système trouve sa ruine dans l'illusion d'avoir triomphé de la différence, la question se pose aujourd'hui à partir de cette aliénation dans le langage tout autant (mais c'est la même chose) qu'à partir des effondrements successifs. « Le fait que nous sommes, avant la moindre de nos paroles, déjà dominés et transis par le langage » (MC, p. 311), voilà qui oriente la quête du sens vers « cette région où rôde la mort » (MC, p. 395), vers la littérature en laquelle coïncident la loi du discours et « l'absolue dispersion de l'homme » (MC, p. 397).
Aussi est-ce à propos d'œuvres littéraires que Foucault dévoile plus clairement l'absence radicale qui « se creuse dans le signe qu'elle fait pour qu'on avance vers elle comme s'il était possible de la rejoindre » (PD, p. 531). Elle parle dans le « je ». Non seulement, comme le pensait Mallarmé et comme le redit la nouvelle littérature, « le mot est l'inexistence manifeste de ce qu'il désigne », mais l'être du langage est le visible effacement de celui qui parle. Une attente jamais objectivable est dirigée vers le rien qui l'habite, et « l'objet qui viendrait la combler ne pourrait que l'effacer » (PD, p. 544). Bien avant ses locuteurs, le langage attend Godot.

VI. QUESTIONS OUVERTES

Naguère, sous le comique de ses mémorables aventures, Félix le chat était montré dans une situation analogue à celle qui nous est décrite ici. Il marche à vive allure. Soudain, il s'aperçoit, et le spectateur avec lui, que le sol lui manque : depuis un moment, il a quitté le bord de la falaise qu'il suivait. *Alors seulement* il tombe dans le vide. Peut-être y a-t-il là de quoi évoquer le problème et la perception dont le livre de Foucault est le témoin.
La chute n'est que l'aspect second d'un constat : la disparition du sol sur lequel nous croyions marcher et penser. Elle ramène la réflexion à la nécessité de « laisser parler » ce qui se dit en l'homme, sans pouvoir se fier désormais au crédit que l'on accordait à la conscience, ni aux objets qu'avait créés une organisation de la connaissance. Un univers nouveau de la pensée se présente. Il peut avoir le caractère d'une catastrophe, mais seulement pour ceux qui ne savent marcher que sur l'ancien « socle épistémologique ». Alors que le « je » occupait jadis « la place du roi » dans le réseau des représentations, c'est le langage qui dit maintenant, avant lui, sa vérité ; alors que le moi était posé comme le centre invisible du monde perçu, il a été réintroduit dans les rapports de la perception et il s'inscrit seulement comme l'un des termes définis par une combinatoire sous-jacente et fondamentale ; alors que la continuité était l'assurance mais aussi l'a priori d'un système, c'est à partir de la discontinuité que se formulent aujourd'hui un risque et un problème nouveaux.
Pour indiquer cette mutation, Foucault a l'acuité pressante du docteur Folamour. Il annonce l'ère nouvelle avec des analyses qui resteront, mais son discours laisse pendantes les questions ouvertes par lui. Le prophète de cette *épistémè* en sera-t-il le philosophe ? Car qui est-il, pour savoir ce que personne ne sait, ce que tant de pensées ont naguère « oublié » ou ignorent aujourd'hui d'elles-mêmes ? Il se donne comme l'omniprésent (puisque toutes les hétéronomies de l'histoire forment l'unique récit de sa pensée), mais il est aussi l'absent (puisqu'il n'est situé nulle part). Son œuvre veut dire la vérité des langages, mais cette vérité ne se pose par rapport à aucune limite et donc à aucun engagement de l'au-

teur. De ces langages, les ruptures sont finalement surmontées par la lucidité de son regard universel. Autrement dit, parler de la mort qui fonde tout langage, ce n'est pas encore affronter, c'est peut-être éviter la mort qui atteint ce discours même.

A son sujet, on peut donc se poser une double question. D'abord, de quelle histoire Foucault rend-il compte ? De ce point de vue, les historiens ont la parole et peuvent contester une lecture qui trie le réel, fixe elle-même le significatif, et se retire dans les « épaisseurs » de l'histoire quand la surface lui résiste[6]. D'autre part, la détermination philosophique du statut du discours, l'élucidation du rapport entre sa particularité et son projet (dans l'œuvre de Foucault, qui parle, et d'où ?), l'élaboration des notions qu'il utilise (socle, sous-sol, positivité, etc.) définissent le terrain où le prestigieux « récit » doit se métamorphoser en philosophie[7].

Une œuvre ouverte est là, capitale et incertaine, démystificatrice et encore mythique. Méphistophélès deviendra-t-il Faust ? Pour le moment, il fascine les uns, il inquiète les autres, offert à des interprétations contradictoires, pour avoir évoqué, « au-dessous de la représentation, une immense nappe d'ombre que nous essayons maintenant de reprendre comme nous pouvons, en notre discours, en notre liberté, en notre pensée. Mais notre pensée est si courte, notre liberté si soumise, notre discours si ressassant, qu'il faut bien nous rendre compte qu'au fond, cette ombre d'en dessous, c'est la mer à boire » (MC, p. 224).

6. Dans cette histoire des mentalités, il faut noter aussi la quasi-absence des sciences religieuses, qui ont pourtant joué un rôle capital, en particulier dans l'élaboration de l'**épistémè** propre à l'âge « classique ».
7. Par exemple, ne faut-il pas s'interroger sur la nature du postulat méthodologique (qui est l'a priori de Foucault) selon lequel l'**épistémè** est système et condition anhistorique de l'histoire ?

des revenants

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE
VI

religion et société : les messianismes

une troisième société

Analysable comme une organisation cohérente, une société présente aussi des formes collectives de transgression. L'ordre qui lui est propre est d'ailleurs dévoilé (en même temps que changé) par le type de résistances qu'il provoque. Des marches rebelles, étranges, prolifèrent sur les bords de chaque culture, tels, entre autres, ces mouvements qu'une tradition scientifique a souvent tenus pour illusoires, folkloriques, voire suspects, ou qu'elle s'est contentée d'oublier : messianismes, millénarismes, hérésies, etc. L'actualité internationale attire l'attention sur ces phénomènes rémanents au cours des temps. Elle n'est pas étrangère à la publication d'une série d'ouvrages qui précisent leur importance historique et sociologique.
Moins étudiés que les révoltes populaires, les soulèvements religieux révèlent — devant les problèmes qu'ouvre, dans tout système global, chaque crise grave — une créativité et des solutions d'un autre type que celles de la société occidentale moderne. Ils obligent à réviser nos stéréotypes, selon les-

quels l'évolution et le dynamisme devraient toujours se présenter sous leur forme occidentale, ou provenir seulement d'élites « évoluées ». Peut-être est-ce justement parce qu'ils naissent d'un affrontement entre un dominé et un dominateur (qui est le plus souvent l'Occidental).

Plus largement, ils amènent à se demander si une société ne crée pas des oppositions, du fait qu'elle se définit par ce qu'elle exclut : toute cohérence impliquerait des régions éliminées susceptibles de devenir des foyers de réformes ou de révolutions ; ce qu'un ordre réprimerait pour se constituer tendrait à lui résister et à le changer ; sa condition de possibilité serait aussi la cause de sa fragilité. A propos de l'hérésie, M. Foucault évoque ainsi un « système du transgressif [1] ».

Mais ces mouvements intéressent d'abord la sociologie religieuse. Ils supposent que le langage religieux « fonctionne » ou se met à fonctionner d'une manière ambiguë, voire trompeuse : il peut n'être que la formulation encore sacrale d'une mutation socioculturelle, ou bien manifester seulement, dans les expressions imposées par une « orthodoxie », les expériences différentes qu'elles recouvraient superficiellement. Dans le premier cas, des soulèvements « pré-politiques » devraient être identifiés, sous le vêtement qu'ils ont reçu du passé ou du milieu ambiant [2]. Dans le second, à la manière dont les volcans jettent à la surface les éléments d'un sous-sol, les messianismes, « moments d'affleurement violent des croyances populaires », ouvriraient une issue à des « fermentations religieuses spontanées » sorties d'un « soubassement » hétérogène et « d'attitudes latentes collectives [3] » — religieuses ou non — différentes des institutions ou des règles officielles. Dans un cas comme dans l'autre, une *équivoque* caractériserait l'emploi du langage religieux ; il fonctionnerait autrement qu'il ne le dit ; il cacherait une autre réalité que celle qu'il énonce ; il aurait un double sens, soit politique, soit constitué par une autre expérience religieuse, et cette signification implicite ne correspondrait pas à ce qu'il affirme explicitement [4].

1. Dans **Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XIe-XVIIIe siècles.** Mouton, 1968, p. 19.
2. Cf. Eric J. Hobsbawm, **Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne**, Fayard, 1966, p. 16.
3. G. Duby, dans **Hérésies et Sociétés, op. cit.**, pp. 403-404.
4. Naguère déjà, M. Montuclard signalait un problème analogue en évoquant le dissentiment qu'il constatait entre doctrines et croyan-

Par ces biais différents, une littérature scientifique pose des problèmes fondamentaux. Ils ne peuvent être ici qu'évoqués à partir de deux ouvrages plus significatifs [5], mais ni la sociologie ni l'anthropologie religieuse ne peut s'en désintéresser.

Aux messianismes, Maria Isaura Pereira de Queiroz a consacré « un livre maître », Roger Bastide le dit à juste titre dans sa Préface [6]. Résultat et développement des travaux que, brésilienne, elle a conduits en son pays [7], son livre essaie d'établir une *typologie,* en choisissant, dans l'éventail entier de ces mouvements, quelques cas « significatifs [8] » dont la comparaison et le classement profitent d'une incessante confrontation avec celui d'entre eux que l'auteur a analysé longuement et sur le terrain. Cette typologie obéit à des critères *génétiques* et à des critères *fonctionnels.*

D'un point de vue génétique, on peut distinguer trois situations sociales dans lesquelles se produisent des messianismes : *1.* la société globale concernée perd son individualité, par exemple à la suite d'une occupation (M. I. de Queiroz se réfère ici à conception webérienne du « peuple paria ») ; 2. la société globale présente une stratification où des couches sociales privilégiées oppriment des couches inférieures (il y a une catégorie « paria ») ; *3.* l'ensemble socioculturel se désorganise au point que la configuration entière est ébranlée (cf. p. 144-

ces, entre les formulations officielles et l'expérience chrétienne collective à la fin du XIXe siècle en France. Cf. Maurice Montuclard, **Conscience religieuse et Démocratie,** Seuil, 1963, pp. 201-207.
5. Parmi les ouvrages de synthèse récents, il faut signaler d'abord l'indispensable instrument de travail qu'est, de Henri Desroches, **Dieux d'hommes. Dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne,** Mouton, 1968 ; puis Vittorio Lanternari, **Les Mouvements religieux des peuples opprimés,** Maspéro, 1962, 400 p. (moins neuf et assez systématique) ; un remarquable ensemble de G. Spini, J. Chesneaux, C. Gorlier et A. Margarido, dans **Rivista storica italiana,** t. 80 (1968), fasc. 3, pp. 461-592 ; etc.
6. **Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques,** Ed. Anthropos, 1968, 395 p.
7. **La Guerre sainte au Brésil. Le mouvement messianique du Contestado,** São Paulo, 1956 ; **Estudos de Sociologia e Historia,** Ed. Anhamhi, 1957 ; **Sociologia e Folclore,** Liv. Progresso Editoria, 1957 ; **O Messianismo no Brasil e no mondo,** São Paulo, Dominus Editoria, 1965 ; **Os Cangaceiros, Bandits brésiliens,** Julliard, coll. Archives, 1968.
8. « La découverte des lois générales n'est pas liée à l'épuisement des cas particuliers... L'analyse pertinente de quelques cas significatifs les dévoile » (p. 21). Mais à quel titre un cas particulier est-il tenu pour « significatif » ? M. I. de Queiroz choisit des exemples différents (dans le temps, la sphère culturelle, le mode d'évolution, etc.) : ce sont ces différences qui les rendent « significatifs ».

145). Si, dans le passé comme dans le présent[9], le messianisme est une réaction contre la désagrégation d'un équilibre, contre une altération des niveaux de vie et donc aussi contre une destructuration individuelle — fait bien connu —, il faut ajouter que le type du mouvement est proportionné au type de la société globale, — rapport que rendent visible, par exemple, les continuités (fût-ce sur le mode de l'inversion) entre les structures ambiantes et les formes de la révolte ou de la réforme[10]. A cet égard, le rôle joué par les situations économiques est lui aussi déterminant, sans qu'on puisse fixer à telle ou telle forme de prospérité ou de misère le rôle de condition *sine qua non*[11], alors que c'est le cas pour une organisation familiale particulière, celle des sociétés « à lignage » ou à « familles étendues[12] ».
Ainsi le concept même de « messianisme » s'affine, comme ajusté à des procédures d'analyse, alors qu'il n'est souvent qu'un concept mou, maniable à toutes fins et indéfiniment mobilisable. M. I. de Queiroz a une dextérité aisée pour trier, découper et rassembler des unités en ensembles. Son travail scientifique est une opération de propreté qui diversifie les genres. Il délimite aussi l'espèce : « Trois éléments indispensables, écrit-elle, forment la base de tout mouvement messianique et le rendent spécifique : une collectivité mécontente ou opprimée ; l'espoir en la venue d'un émissaire divin[13] qui doit redresser les torts dont elle souffre ; la croyance en un paradis en même temps sacré et profane » (p. 7).
Plus neuve encore est la distinction entre mouvements conservateurs, réformistes ou révolutionnaires, selon des critères *fonctionnels,* c'est-à-dire d'après leur fonction dans la société globale et leurs rapports avec sa dynamique. Ce rôle est de restauration : « rétablir un ordre perdu » (p. 176). Il a des

9. Cf. pp. 45-47, 56-57, 69-70, 72, 77, 133, etc.
10. Cf. pp. 83, 123-131, 261, 364, etc.
11. Pourtant, il n'y a pas de messianisme dans les pays de monoculture (cf. pp. 124-127).
12. L'auteur montre aussi que les messianismes ne sont pas toujours les conséquences d'une oppression (ainsi au Brésil, cf. p. 128), ou d'une diffusion culturelle (il y a des mouvements internes à une société, sans intervention extérieure ; cf. p. 193), pas plus qu'ils ne sont explicables par la géographie (intérieur du pays, par ex.) et par la psychologie (anormalité) ou réductibles à des oppositions raciales (cf. pp. 135-138).
13. L'auteur généralise ici son expérience latino-américaine, mais, en Afrique, par ex., on constate que le messie peut être déjà venu quand naît le messianisme.

modes contraires (ce peut être une régression ou un bouleversement). Mais l'auteur récuse l'interprétation ethnologique (fixiste ou colonialiste à son insu) qui verrait là seulement une combinaison « syncrétiste » d'éléments antérieurs, traditionnels ou occidentaux, et renverrait donc le phénomène à des systèmes étrangers en lui refusant une consistance propre. Pareille conception nierait à la fois l'originalité du fait et la créativité dont il témoigne. Pour Isaura Pereira de Queiroz, le messianisme n'est pas seulement un symptôme, c'est aussi une *invention* ; pas seulement le signe d'un *problème* global, mais une *solution.* Il représente une *création,* « particulière et spontanée » (p. 256), proportionnée à une mutation. Bien loin de se réduire à une « compensation chimérique » (p. 374), il équivaut à « la formation d'une *troisième société* qui n'est plus la société traditionnelle, mais qui n'est pas non plus la société occidentale[14] ». Une troisième voie se trouve tracée, positive et dynamique dans la plupart des cas[15], originale, et trop « calomniée » par les Occidentaux qui voudraient la ramener à une rémanence archaïsante ou à une prophétie malhabile de leur propre modèle social. En effet, un « début de civilisation » (p. 264), ou un « esprit pionnier » (un *pioneirismo,* comme on dit au Brésil) se manifeste, mais avec les moyens dont une société en évolution dispose pour « réorganiser le tout » (p. 266). Il a « une fonction de création et d'intégration », grâce à quoi les indigènes se donnent « une nouvelle définition d'eux-mêmes » (p. 257-258).

« réemplois » au service d'une « possibilité » nouvelle

L' « invention » s'opère dans le langage reçu ou subi, mais sous la forme d'une brèche. Une expérience collective était obscure à elle-même, perdue, voire effacée, par la culture *aliénante* qui s'était imposée du dehors ou dans sa propre tradition *altérée* (devenue douteuse ou passée) à la suite de la ren-

14. **Ibid.,** p. 265. Cf. aussi p. 257 ou p. 329 (à propos de Max Gluckman, qui refuse aux sociétés traditionnelles un dynamisme propre). R. Bastide avait déjà beaucoup insisté sur ce point.
15. Mais sous des formes diverses, car les mouvements messianiques « se sont définis tantôt par une activité réformiste, tantôt par une activité révolutionnaire, selon qu'ils s'attaquent à une société en processus d'anomie, ou à une société en processus d'évolution » (p. 314).

contre. Voici qu'elle trouve une possibilité de s'exprimer. Certes, elle se constitue dans l'interstice de deux sociétés, avec des matériaux tirés de part et d'autre. Ce n'est pourtant pas un « mélange », mais, pour un groupe, le signe d'une *possibilité* neuve, celle d'exister. Un renversement s'effectue. Les thèmes culturels reçus d'un passé compromis ou d'un dominateur ne sont pas métamorphosés, mais ils deviennent l'instrument d'une expression originale ; ils sont « pris » autrement, rassemblés d'une manière qui symbolise une autonomie possible.

De ce point de vue, le rôle de la religion est capital. Elle fournit une symbolisation *globale* de leur malaise à des hommes dispersés, d'autant plus séparés entre eux que leurs références communes sont brisées et qu'à la pression d'une culture étrangère ils ont réagi sans ordre, sans recours communs, sans moyens de compenser l'anomie et l'effritement. Qu'il soit égalitaire, eschatologique (annonçant une fin de monde) ou révolutionnaire, un *emploi* nouveau de la religion concerne la *totalité* de l'expérience humaine. Le langage religieux ouvre à un désarroi (souvent resté nocturne) une issue et comme un jour qui éclaire la nature du problème vécu : il s'agit du tout.

Il en va de même pour la référence aux origines, dans la mesure où un commencement se donne pour symbole d'être un recommencement. « Retour aux origines » et formulation religieuse, aspects caractéristiques des messianismes, ne sont donc pas à prendre à la lettre ; ils ont un *sens figuré*. L'ouvrage apporte, sur ces deux types de « réemploi », des précisions nécessaires.

Dans ces mouvements, le « retour » à l'ancienne vie tribale est d'abord le moyen de *marquer une distance* par rapport au colonisateur ou à un passé récent — ce qui souvent (mais pas toujours) revient au même. Pour se défendre contre une « occupation » culturelle, mais aussi afin de récuser des coutumes désormais considérées comme périmées, pour amorcer une réforme ou une révolution, un groupe s'exprime sur le mode d'un recours au *plus* ancien ou à l'originaire (cf. pp. 162-163, 262, etc.). L'*archaïque* est ici la métaphore du *futur* qui se constitue ; en même temps, il permet de justifier une rupture (ou de la cacher) au nom d'une continuité plus *profonde*. On le constate, la référence aux temps primitifs ou aux dieux fondateurs « fait passer » la critique de coutumes devenues incroyables. Elle s'organise d'ailleurs en fonction de conceptions nées de la crise ou d'un contact culturel. Elle signifie un modernisme qu'elle « autorise » et camoufle à la fois. Elle désigne le passé comme l'objet perdu ; elle le remodèle selon un présent, elle s'en sert pour défendre une identité, c'est-à-dire le principe d'une permanence. Une évolution avance, mais *se masque* dans une réinterprétation de la tradition [16].

Faut-il attribuer le même rôle à cette forme essentielle de la tradition qu'est la religion ? Les messianismes, au dire de l'auteur, seraient des « mouvements de révolte *utilisant* la religion pour arriver à la solution d'un problème *socio-politique* ou *socio-économique* [17] ». Ils relèvent d'un « mécontentement socio-économique ou politique, mais dont la prise de conscience ne peut encore se faire que dans le cadre d'une religion ou d'un mythe [18] ». C'est là un résultat autant qu'une thèse. Un certain nombre de faits constants indiquent, en effet, le rôle qu'est amené à jouer le sacré. Ainsi l'appel à des croyances religieuses permet de surmonter les oppositions entre ethnies ou familles pour instaurer une « fraternité » et une intégration nouvelles [19]. Il facilite aussi la mutation : le surcroît de résistance que provoque, dans un groupe, toute perspective de changement est compensé par un « surcroît » religieux. La révélation dont se prévaut le messie revient à dire : « Dieu a voulu le changement [20]. » Une assurance venue de plus haut autorise une rupture avec des traditions en somme moins bien garanties [21]. Quand les difficultés augmentent, on voit le messie donner un degré de plus à ses « preuves » divines et, par exemple, passer de la prophétie aux miracles (cf. p. 115).

M.I. de Queiroz le souligne aussi : bien loin d'être

16. Cf. pp. 338-342, les réflexions sur les rapports entre conceptions du temps et structures sociales, et sur un temps « hybride » qui n'est ni « cyclique » ni « linéaire ». A strictement parler, le terme de **revivalism,** supposant un retour à la vie tribale « pure », serait donc trompeur et, comme James Mooney, l'auteur estime qu'il est préférable de ne pas l'employer (pp. 261-263). C'est sans doute une position trop absolue : en fait, il y a de vrais **revivals.**
17. **Ibid.,** p. 3. C'est moi qui souligne.
18. **Ibid.,** p. 316 ; cf. pp. 372-373. Déjà Hobsbawm (cf. note 2) souligne, dans ces mouvements, le retard et l'inadéquation du **langage** (religieux) par rapport à ce qui serait leur véritable **nature** (politique).
19. Cf. **ibid.,** pp. 162, 258-261, 372-373, etc.
20. **Ibid.,** pp. 146, 163.
21. Cf. **ibid.,** p. 276, à propos de l'exode et de la « sortie » des **Indiens vers la « Terre-sans-mal ».**

« aliénant », ce langage religieux *sert* souvent une promotion et une réorganisation sociales ou une prospérité économique. Il en est le seul moyen. Mais il n'en serait aussi que la « façade » (p. 266).
Peut-être est-ce exact dans tel ou tel cas. Mais peut-on faire de cette constatation une loi générale ? Allant plus loin encore, peut-on conclure, avec l'auteur, d'un *fonctionnement* de la religion à sa *nature* (pp. 317-320) ? S'il est vrai, par exemple, qu'une religion tribale se camoufle sous le christianisme qui s'y superpose, mais le réinterprète en sous-main pour en faire l'allégorie de croyances non chrétiennes, ne doit-on pas s'interroger aussi sur la validité de cette grille occidentale qui postule, comme le faisait hier une théologie chrétienne, une « vérité » *implicite* (finalement *la nôtre,* socio-politique) sous des mouvements religieux ? Isaura de Queiroz montre elle-même (p. 19) que le messianisme suppose des croyances déjà ébranlées (d'où le besoin d'une innovation) mais encore assez vivantes (pour fournir son support à la solution). Au nom de quoi affirmer qu'*en réalité* ce mouvement n'est pas ou n'est plus religieux ? Son étude remarquable indique plutôt la difficulté de déterminer ce qui est *vraiment* religieux. Le savons-nous et de quels critères disposons-nous pour le savoir ?
A cet égard, tout essai de typologie ne serait-il pas finalement voué à l'échec, même s'il est utile, exactement comme le messianisme (tel que le présente H. Desroches) et pour la même raison : parce qu'il est *global* ? Il dirait à la fois la nécessité et l'impossibilité de ressaisir le tout.

une « structure profonde »

Construit selon le même plan que le précédent [22], utilisant souvent le même matériau ethnologique, l'ouvrage de Wilhelm E. Mühlmann [23] s'inspire d'une problématique toute différente. De là son intérêt. Il est né en Allemagne, dans un milieu anthropologique soucieux de retrouver des « essences » profondes et de combiner, pour ce faire, les apports de l'ethnologie, de la psychologie et de la philosophie. Son affiche en est déjà un indice : contrairement à la traduction française, le titre allemand est au singulier [24]. Là où M. I. de Quieroz employait toute sa subtilité brésilienne à distinguer des éléments, à préciser leurs combinaisons, à spécifier un mode d'approche, là où elle s'attachait à retrouver le pluriel, W. E. Mühlmann remue de toutes les façons une énorme érudition, à l'affût des symptômes et des lois qui renvoient à une « infrastructure psychique » (p. 11) et à un « principe de révolution » : cette « substance de la Révolution » apparaîtrait plus explicitement dans les messianismes où elles révélerait ses « racines », mais elle serait « toujours là, vivante, parmi nous, simplement devenue latente » (p. 17). Sous un phénomène particulier, émerge donc une agitation archaïque, venue du fond de l'histoire et repérable partout comme une panique toujours régressive et jamais endormie. Sous une analyse sociologique, une philosophie de la société s'énonce.
Cela n'ôte rien à l'intérêt des « exposés documentaires » qui constituent la première partie de l'ouvrage (pp. 19-171), avec en particulier l'excellente étude consacrée aux Mau-Mau (Kikuyu) du Kenya (1948-1953). Ce mouvement, dirigé (ou utilisé ?) par Jomo Kenyatta (élève à Londres de l'ethnologue Malinowski, homme politique formé à Moscou, journaliste à Nairobi), est un cas extrême où se mêlent aspects religieux, culturels et politiques (pp. 82-118). Mühlmann y présente avec une remarquable acuité le processus de détérioration des structures mentales traditionnelles au contact des colonisateurs et des missionnaires : remplacement d'un système de réciprocité par une économie de marché ; mise en question des relations qu'implique, avec les dieux, la propriété du sol ; perte du « sens substantiel » de la religion, désormais polarisée sur quelques-unes de ses expressions extérieures (celles-là même que combattent les Blancs, par exemple la clitoridectomie), de sorte que ces signes ne sont plus ceux d'une croyance, mais seulement une frontière fixée par l'occupant, la défense d'une autonomie sans

22. Une première partie consacrée à des études particulières (historiques et ethnologiques) ; une seconde, à une analyse globale, comparative, des structures ou des fonctions du messianisme.
23. W. E. Mühlmann, avec la collaboration de A. M. Dauer, W. H. Lindig, E. Sulzmann et H. Uplegger, **Messianismes révolutionnaires du tiers monde,** Gallimard, Bibl. des sciences humaines, 1968, 390 pages.
24. **Chiliasmus und Nativismus,** Berlin, 1961.

contenu, la protection d'une « âme » volée et vide[25] ; etc. Et dans le terrorisme politique qui succède au « réveil » initial, dans l'organisation secrète des Mau-Mau, il décèle le réemploi des serments magiques anciens (qui cimentent désormais une association politique), l'utilisation subversive d'un vocabulaire chrétien (repris avec un double sens nationaliste), la résurgence de modèles traditionnels (les classes d'âge, l'homme-léopard), etc.

Ces « exposés » sont déjà caractéristiques des interprétations synthétiques qui les suivent (pp. 173-368). La conception d'ensemble n'est pourtant jamais présentée pour elle-même dans ces deux cents pages (noircies par la masse d'une énorme information, mais traversées d'éclairs). A mes risques et périls, je la résume par le schéma suivant, même s'il appauvrit trop le déploiement d'une génialité indissociable de l'encombrement qui est son bruit et son style propres.

La mise en cause des croyances traditionnelles est toujours due au contact avec la civilisation occidentale et chrétienne, qui ne cesse d'exporter et de susciter la révolution. Cette rencontre a pour premier effet de créer « le scepticisme et le vide ». Toute la question est alors de « savoir comment combler ce vide » (p. 96). C'est, à plus ou moins longue échéance, le rôle des messianismes. Réactivant les éléments culturels reçus de sources différentes, mais épars et noyés dans une situation de misère et d'inquiétude collective, surgissent des mouvements de survie et de résistance. Ils font feu de tout bois. Sur le mode d'un « monde renversé », d'une redistribution des biens dans un paradis égalitaire, d'un retour à une « essence » originaire ou paysanne, d'une exaltation des pauvres ou du « peuple paria », etc., ils font appel aux ressources d'une *psyché* profonde. L'espace angoissant ouvert par le heurt de deux Empires qui se relativisent (par exemple, dans les Balkans aux IXe-XIIe siècles[26]), par l'opposition entre deux Eglises qui se contredisent (par exemple, catholiques et protestants en pays de mission[27]), ou par l'affrontement de deux cultures qui contestent leurs croyances réciproques, constitue un lieu d'instabilité où éclatent les pulsions ailleurs cachées ou contrôlées. La cassure des raisons sociales laisse et fait émerger l'irrationnel.

25. En quelque sorte privés d'eux-mêmes par les occupants, les Kukuyu en viennent à se définir par cette négation et par rapport à un « groupe de référence négatif » (p. 113) qui leur permet ainsi une prise de conscience plus violente au moment où il leur enlève le moyen de s'exprimer pour eux-mêmes. Après Max Weber, Mühlmann insiste sur cette logique : en créant des parias, l'oppression leur fournit le ressort d'une exaltation jusque-là impensable et fondée sur l'effacement des différences ou des oppositions internes entre tribus ou familles. Cf. **Ibid.**, p. 169.
26. **Ibid.**, p. 177 sq.

Certes, l'irruption de ces profondeurs humaines s'exprime d'une manière qui inverse, et trahit donc, les situations réelles dont elle est la conséquence. C'est une excessive pression de l'histoire qui crée le besoin de sortir de l'histoire (*escapisme* par la danse, l'extase, l'exode, etc.) ou d'en voir suspendu le cours (par une fin du monde ou par un retour aux origines). Ainsi la « fin de l'histoire » est « la contre-image d'une actualité politique douloureuse » (p. 214). De même, la « conscience élitaire » des parias renvoie à l'oppression qui l'a fait naître ; l'exclusive portée contre « les autres », à leur pouvoir jusqu'alors exclusif ; la violence, à cette « paix » qui consiste, pour les colonisateurs ou les hiérarchies, à « conquérir » (*conquistar y pacificar*, disaient les Espagnols du XVIe siècle) ; etc. Le développement même du groupe obéit à la « loi » qui proportionne une surenchère collective à un vide éprouvé comme intolérable. Par exemple, l'échec ou la mort du prophète sera compensé par un surcroît d'activité, comme si, à la limite, l'absence du messie, le défaut d'assurances et le doute devenaient le ressort de la propagande (pp. 207-208).

En trois pages audacieuses présentées comme une « parenthèse méthodologique », à la fois les plus discutables et les plus révélatrices de son livre (pp. 294-296), Mühlmann établit donc des corrélations, « empiriquement vérifiables », dit-il, constituant plusieurs *régions*[28] distinctes : « la " région supérieure " sera celle de la coïncidence des *couches sociales supérieures* et de l'attitude *rationaliste* dans une conjoncture historique *récente* ; la " région inférieure ", celle de la conjonction du *prolétariat* (ou des parias) avec les *réactions psychiques plus profondes*, historiquement " *antérieures* " ; la " région moyenne " restant moins définie...[29] ». Avec

27. **Ibid.**, p. 149.
28. Par **région**, Mühlmann désigne « le lieu, aussi bien psychique que social ou historique, de tel ou tel phénomène » (p. 296).
29. **Ibid.**, p. 296. C'est moi qui souligne les trois types de variantes (psychologique, sociologique et chronologique) auxquels recourt l'identification d'une même « région ».

cette topographie — « simplification abusive », dit-il, mais rendue légitime par son utilité —, il déclare le « modèle » dont il se sert pour organiser les divers aspects des faits. Il obéit à une exigence unificatrice, de soi nécessaire à tout esprit qui ne veut renoncer ni à la complexité ni à l'intelligibilité du phénomène. Mais il se figure que cette unité a la forme d'une réalité partout structurée de la même manière.

En fait, il cherche plutôt à réconcilier des *voies d'approche* — sociologique, psychologique et historique — dont chacune découpe des « objets » proportionnés à un mode d'analyse. Pour cela, il tient : 1. que chaque science distingue, dans le réel qu'elle saisit, une structure *binaire* (classes inférieures *et* classes supérieures, affectivité profonde *et* rationalité, passé archaïque *et* temps moderne) ; 2. que *ces rapports sont du même type* et que, par conséquent, on peut considérer leurs premiers termes comme constitutifs d'une même « région », et les seconds comme localisables en une autre « région [30] ». Mais ni l'une ni l'autre de ces deux propositions ne semble recevable : 1. la division entre l'affectivité et le rationnel, ou entre traditionnel et moderne, n'est guère fondée ni admissible ; 2. en tout cas, ces rapports structuraux ne sont pas homologues, et donc pas directement comparables.

Une légende ici tient lieu de théorie. Elle n'en répond pas moins à un besoin que nous désignons par « l'interdisciplinaire [31] » et qui, aigu dans toutes les sciences de l'homme, l'est davantage encore lorsqu'il s'agit de mouvements plus complexes. Traitant de messianismes qui sont « syncrétistes » par la force des choses et qui ouvrent des voies intermédiaires ou originales mais dépourvues d'un langage approprié, Mühlmann semble en faire tout autant pour son propre compte : avec les concepts extraits de leur fonctionnement initial, il forme une conception « syncrétiste » qui atteste bien une nécessité et désigne une voie neuve, mais révèle un déficit des instruments d'analyse. Lui aussi, il mélange des apports hétérogènes pour exprimer un phénomène original. Il prend le risque de penser une réalité humaine dans son unité, il veut témoigner d'une ambition aujourd'hui essentielle aux sciences humaines, mais il n'en a pas les moyens ; aussi doit-il remanier hâtivement ceux dont il dispose, ou les emprunter. Et il le fait dans une optique très conservatrice, voire réactionnaire, que révèle sa conception de la « région inférieure ».

30. « Lorsque, écrit-il encore, sur un matériel d'enquête, nous localisons plus particulièrement dans les couches sociales inférieures des faits relevant d'une couche psychique profonde (le thymos) tels que : émotivité accrue ou labilité émotionnelle généralisée, propension aux réflexes instinctifs, réactivité primaire, manque de présence d'esprit et d'adaptation critique, il y a là homologie entre stratification sociale et psychique » (p. 294).

31. De ce « besoin » qui conduit à un déplacement des sciences humaines et qui trahit une modification des structures sociales, on trouve une prise de conscience plus aiguë chez les anthropologues formés en Allemagne et en Europe centrale au début du siècle, T. W. Adorno, E. Bloch, Rietschl, Géza Roheim, Marcuse, etc. Sur ce dernier, cf. M. de Certeau, **La Prise de parole,** DDB, 1968, pp. 100-111.

une réalité ambiguë : la société humaine

Lui-même, c'est essentiellement, sur le mode d'un archaïque « profond », qu'il reconnaît partout la proximité ou la résurgence du millénarisme : un « millénarisme honteux » (p. 344) à peine caché par les rationalisations scientifiques, perceptible dans les « utopies » modernes [32], chez les colonisateurs d'hier (p. 228-229) ou les ethnologues d'aujourd'hui (p. 315), dans le communisme (p. 315) ou dans la société du bien-être (p. 331, 335), etc. Par la « réactivation psychologique d'états génétiquement antérieurs » (p. 345), *quelque chose* d'universel et de sauvage ne cesse de remonter de la vie obscure des sociétés et des individus. Mais nous ne l'avouons pas : « Nous ne voulons pas prendre conscience de nos motivations millénaristes profondes » (p. 343).

Ce refus est-il le ressort de la *répression* — permanente elle aussi — qu'assurent les institutions sociales ou les élaborations rationnelles contre la rémanence de cet irrationnel ? Il semblerait. En tout cas, Mühlmann la décèle non seulement dans l'opposition que rencontrent les irruptions messianiques, mais jusque dans leur organisation. Par exemple, toute « ritualisation » est « immunisation », « neutralisation des conduites individuelles spontanées » : « Tout ce qui est culturel relève d'une règle, et ce qui relève de la règle est inoffensif au regard de la force démoniaque et imprévisible des conduites originelles » (p. 211).

A son avis, telle est la véritable histoire des Eglises, nées de messianismes. Elles les interdisent en les

32. Cf. W. E. Mühlmann, **op. cit.,** pp. 301-304, etc.

organisant. Le christianisme, en particulier, réprime le millénarisme qu'il a été initialement (c'était un eschatologisme évangélique de « parias[33] »), alors même qu'il prétend assurer sa survie. Il ne cesse de *se défendre* contre ce qu'il donne comme *son origine* et son fondement[34]. Les Eglises passeraient donc leur temps à empêcher la fin des temps ou la venue du Royaume dont elles parlent : elles travailleraient en somme à effacer ce qu'elles annoncent : elles « sont pour ainsi dire des compagnies d'assurance contre l'*excès de religion* » (p. 298). Par là, elles auraient pour rôle, comme toute société, et dans chaque société, de pallier le danger dont elles sont aussi le symptôme. La transmission d'un discours et l'organisation du groupe tendraient à faire oublier ce qui en a été le principe. En d'autres termes encore, la réinterprétation des « origines » dans une tradition religieuse aurait pour objectif (inavoué) et pour effet (jamais assuré) de les éliminer.

Pour une part, Mühlmann se donne ici (par exemple pour le christianisme) les « origines » nécessaires à sa thèse. Millénariste peut-être encore en cela, il réinvente un passé pour en faire le langage de sa conviction présente qui localise l'irrationnel dans l'ancien et le rationnel dans le moderne. Il postule partout la dichotomie entre affectif et rationnel, entre classes inférieures et classes supérieures, entre primitivisme et modernisme.

Ce que cette distinction avait d'abusivement « simplificateur », l'auteur l'a atténué en soulignant la dialectique ou la réciprocité des pôles en fonction desquels se développe une dramatique de l'histoire humaine. Des combinaisons s'opèrent, se redoublent, s'inversent ou se répètent, qui déterminent des histoires différentes. Ainsi, à travers les réinterprétations de l'archaïque et ses résurgences, un « processus séculaire d'accumulation » (p. 337) forme une « sédimentation successive » (p. 318) qui mélange les deux éléments fondamentaux sur la base des polarisations propres à chaque peuple. Par là, des sociétés se différencient et se particularisent, lourdes chacune d'un passé ineffaçable, peut-être incommunicable, en tout cas déterminant dans leur

33. Sur cette interprétation des origines chrétiennes, cf. **op. cit.**, pp. 243-244, 356, 262-263, 267-270, etc.
34. Cf. pp. 297-298, 328, etc.

prise de conscience actuelle, quel qu'en soit le mode (religieux, politique, scientifique, etc.).

Le problème indirectement posé par Mühlmann est sans doute celui d'une *équivoque* insurmontable, comme si toute société religieuse (mais c'est vrai de toute autre) ne pouvait que *se* tromper chaque fois qu'elle *se définit* : elle cache son archaïsme quand elle se prétend rationnelle ; elle se défend contre des commencements prophétiques quand elle croit les défendre ; elle constitue une orthodoxie quand elle s'inscrit sous le drapeau d'une « hérésie » ou d'un « évangélisme » originaire[35].

L'auteur est d'ailleurs lui-même une victime de l'illusion qu'il semble bien dénoncer, lorsque, ici ou là, il s'accorde le droit de ramener à un fait économique ou psychologique le phénomène qu'il étudie. « Pour les petits paysans accablés de dettes, écrit-il par exemple à propos des disciples de Hans Böhaim, le Royaume de Dieu, *c'était* tout simplement la réforme agraire[36]. » Peut-il vraiment réduire un soulèvement ou une représentation messianique à *cela*, ou l'expliquer par ce qu'il considère, un moment, comme les « *véritables* motivations » de la masse (p. 235) ? Non. Plus loin, il dira autre chose ou le contraire, renvoyant constamment une affirmation collective à ce qu'elle cache, à ce qu'elle ignore ou à d'autres affirmations.

Où est la vérité d'une société ? *Où* se passe donc véritablement son histoire ? De quels *critères* disposons-nous pour en juger ? A de telles questions, il ne répond pas[37]. Il ose à peine les formuler. Mais il les évoque partout, du seul fait qu'il ne se trouve jamais exactement là où nous le croyons, et qu'en bougeant ainsi, en passant d'une « explication » à une autre, en renvoyant d'une « région » à son opposée, il trahit malgré lui l'*ambiguïté* même de la réalité dont il parle. Son étude devient « philosophique » par son échec même, en dévoilant cette ambi-

35. Gottfried Arnold pensait que l'hérésie est toujours le christianisme vrai (cf. **Hérésies et sociétés, op. cit.**, p. 301). On peut se demander si pareille formule n'est pas contradictoire.
36. **Op cit.**, p. 234. C'est moi qui souligne.
37. Dans le remarquable travail collectif publié par la Section des Sciences religieuses de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (**Problèmes et méthodes d'histoire des religions,** PUF, 1968, 298 pages), les responsables du volume se posent finalement les mêmes questions et n'y répondent pas davantage, lorsqu'ils s'interrogent sur la diversification des méthodes, sur l'impossibilité d'une synthèse, et sur l'existence même de cette « science des religions » qui est partie en quête d'un objet tout à la fois **perdu et nécessaire (sous une forme ou une autre) : la religion (op. cit., p. 12).**

guïté qu'elle prétendait surmonter. Elle nous interroge dans la mesure où elle fait apparaître, à propos d'un problème particulier, celui des messianismes, l'énigme toujours énoncée par l'histoire telle qu'elle est vécue, observée ou pensée : l'homme en société [38].

38. Cf. la belle conclusion de H. Desroches, dans **Sociologies religieuses,** PUF, 1968, pp. 216-220, évoquant, à propos des problèmes de méthode, Jacob luttant avec « quelqu'un », sans nom, au cours d'une prise « ambivalente » qui est à la fois coup **reçu** et coup **donné.** Ainsi en est-il de la « prise » qui constitue le débat du sociologue avec et dans une société.

l'autre du texte

QUATRIÈME PARTIE

CHAPITRE
VII

histoire et mystique

Histoire de la *spiritualité* : l'expression caractérise un champ d'étude par le rapport entre deux types de connaissance. Mais la recherche qui s'établit sur ce terrain en découvre rapidement la mobilité. Là où l'on suppose d'abord un concours apporté par des « faits historiques » à la description de « l'expérience spirituelle », il faut reconnaître bientôt, avec une analogie de projet entre l'histoire et la spiritualité, une différence fondamentale dans le mode de compréhension. En effet, si l'une et l'autre visent à coordonner des données successives en un ensemble signifiant, l'histoire ne cesse de *créer* par ses opérations propres une *intelligibilité* du matériau qu'elle isole et ordonne ; la spiritualité, en tant qu'elle est une expression, *reconnaît* une articulation du langage sur l'*impossible à dire,* et elle se situe donc en cette limite où « ce dont on ne peut pas parler » est également « ce dont on ne peut pas ne pas parler[1] ». Ce que dit l'historien, c'est la réussite

1. Cf. à ce sujet les réflexions de Rubina Giorgi, « Le langage théologique comme différence », dans **L'Analyse du langage théologique. Le nom de Dieu,** Aubier, 1969, p. 75-80.

d'une opération définie par les règles et les modèles élaborés par une discipline présente du savoir. Ce que raconte le spirituel, c'est l'échec de cette opération, dans la mesure où l'Inaccessible est la condition de possibilité du discours chrétien et où le langage de chaque savoir s'organise dans une relation nécessaire avec « cette puissance qui vient aux théologiens de l'esprit et qui nous fait adhérer sans parole et sans savoir aux réalités qui ne se disent ni se savent[2] ».

Cette hétéronomie ne peut être examinée seulement sur le mode d'une comparaison entre des « objets » de connaissance ou des contenus différents. Elle met en cause la nature des démarches et le sujet qui s'y trouve impliqué. La question ne peut être traitée sans que soit explicité le lieu d'où elle est abordée. Exclure de l'examen les interrogations propres auxquelles il répond serait en camoufler une articulation essentielle et généraliser indûment un cas particulier. J'analyserai donc sur un mode personnel, en fonction d'un travail déterminé et indissociable d'une place qui n'est que la mienne, quelques aspects des relations entre histoire et spiritualité tels qu'ils ressortent de travaux consacrés à un mystique du XVII[e] siècle, Jean-Joseph Surin.

I. UN LIEU ET UNE TRAJECTOIRE

Après diverses études consacrées au réformisme spirituel du XVI[e] siècle commençant, tel qu'il apparaît, en particulier, dans le microcosme européen de Pierre Favre, l'œuvre de Jean-Joseph Surin (1600-1665) fut choisie comme le lieu d'une nouvelle investigation. Le délabrement des textes, la masse possible des documents inédits à examiner, l'étrangeté du « cas », la profondeur et l'originalité de la doctrine : tous ces éléments offraient la possibilité d'une exhumation ; ils permettaient d'entrer dans la complexité psychologique, socioculturelle, intellectuelle d'une histoire, seule voie d'accès à la signification d'une existence « mystique » ; plus fondamentalement, ils présentaient le moyen de préciser comment l'*expérience* s'inscrit dans un *langage,* obéit à ses

2. **Œuvres complètes du Pseudo-Denys,** trad. M. de Gandillac, p. 67 (**Des Noms divins,** I, 1).

contraintes, constitue pourtant un discours propre et donne lieu à la question de l'*Autre* dans un système culturel.

Le problème du *langage* constitue l'un des grands débats littéraires, philosophiques et religieux de la période que Surin traverse. Il organise son œuvre en une dialectique de la « *langue* » (système qui définit et occupe tout le champ du monde) et du « *langage de Dieu* » (l'expérience spirituelle que « la langue ne peut exprimer » et qui « n'a point de nom »). Chez Surin, aucun langage de la vérité (posé à côté du langage mondain) n'est instauré. Seul un « *style* », une « *manière de parler* » peut articuler constamment sur la « langue » (ce donné préalable et universel) le « langage de Dieu » (une « coupure ») : les « blessures » de l'esprit marquent progressivement dans la langue son statut d'être dépossédée de son Autre sans être remplacée par quelque chose qui le parle directement.

De longs séjours dans les archives publiques ou privées, françaises ou étrangères, permirent une ample moisson d'inédits ou de documents. Provenant de ces grottes où dorment les trésors du passé, ces pièces dispersées pouvaient s'emboîter comme celles d'un puzzle ; elles composaient l'histoire surprenante d'une vie et d'une œuvre — une histoire encore trouée de manques, mais cadrée avec assez de précision pour qu'on pût au moins déterminer la place et la nature des vides.

La reconstitution (en partie encore inédite)[3] de l'œuvre de Surin faisait entrer dans l'intimité d'une pensée et dans les dédales d'une époque. Les sapes et les fouilles nécessaires à ce premier travail débouchaient aussi sur de nouvelles interrogations historiques et théologiques, à mesure que tombaient les hypothèses ou les évidences initiales.

Il fallait renoncer à la proximité que postulait d'abord, entre ces spirituels du XVII[e] et nous, le projet de les retrouver. D'être mieux connus, ils se révélaient des étrangers. Sur le terrain même où avait été supposé un contrat de langage, c'est-à-dire une entente chrétienne, ils étaient méconnaissables. L'approche découvrait leur distance — une *diffé-*

3. Cf. J.-J. Surin, **Guide spirituel,** Desclée de Brouwer, 1963 ; **Correspondance,** Desclée de Brouwer, 1966. Les éditions critiques du **Catéchisme spirituel,** de **La science expérimentale** et d'une grande partie des **Dialogues spirituels** pourraient être dès à présent « mises au jour ».

rence qui ne concernait pas seulement des idées ou des sentiments, mais des modes de perception, des systèmes de références, un type d'expérience que je ne pouvais récuser comme « chrétienne », ni reconnaître comme la mienne.
Ces « chers disparus », on les avait apprivoisés dans nos devantures et dans nos pensées, mis sous verre, isolés, grimés, offerts ainsi à l'édification ou destinés à l'exemplarité. Voici qu'ils échappaient à notre emprise. Ils *devenaient* des « sauvages », à mesure que leur vie et leurs œuvres apparaissaient plus étroitement liées à un temps passé. Cette mutation de « l'objet » étudié correspondait d'ailleurs à l'évolution d'une recherche qui *devenait* peu à peu « historique ». Car ce qui caractérise un travail comme « historique », ce qui permet de dire qu'on « fait de l'histoire » (au sens où l'on « produit » de l'historique ainsi qu'on fabrique des voitures), ce n'est pas l'exacte application de règles établies (bien que cette rigueur soit nécessaire). C'est l'opération qui crée un espace de signes proportionnés à une absence ; qui organise la reconnaissance d'un passé non pas à la manière d'une possession présente ou d'un savoir de plus, mais sous la forme d'*un discours organisé par une présence manquante* ; qui, par le traitement de matériaux actuellement dispersés dans notre temps, ouvre dans le langage une place et un renvoi à la mort.

II. LE DISCOURS HISTORIQUE

La « différence » de Surin, de ses correspondants, de sa génération, en somme de son « monde », résultait d'une mise en relation des données historiques, c'est-à-dire des traits relevés dans les documents au titre de pertinences décidées par une épistémologie historiographique actuelle[4]. Entre ces « données », ce sont des *rapports* qui défendent chaque élément comme *passé* : parce qu'il est inscrit dans un réseau de relations, il est plus difficilement susceptible de l'extraction qui consiste à l'isoler pour l'assimiler à nos besoins présents. De quelque type qu'elle soit, une *connexion* entre les

4. Une science définit un champ de questions et, de ce fait, elle décide de ce qui est « pertinent » — distinctif et relevable — par rapport à ce champ.

éléments retenus caractérise la production à proprement parler « historique », alors que l'*adjonction* d'éléments complémentaires (par la recherche des sources, des manuscrits et des documents de toute sorte) représente seulement une condition nécessaire à l'établissement des rapports grâce auxquels un passé est posé.
Le travail historique, jusque sous son aspect d'érudition, ne se limite donc pas à rassembler des objets trouvés. Il porte essentiellement sur leur corrélation. En combinant la multiplication des traces (rôle de l'érudition) et l'invention d'hypothèses ou de pertinences (rôle de la théorie), il instaure un système de relations. C'est par là qu'il produit la connaissance d'un *passé*, c'est-à-dire d'une *unité* (biographique, idéologique, économique, etc.) *révolue* (alors même qu'il en existe des « restes », pris en d'autres systèmes).
Ainsi, d'une part, l'historiographie ne peut se dispenser aujourd'hui du recours à un « ensemble » de rapports, qu'on appellera selon les cas une mentalité, une période, un milieu, une « figure » ou une « épistémè ». D'autre part, si ce « modèle » opératoire permet de produire une différence (i.e. de faire de l'histoire), il ne donne pas la réalité du passé ; il est bien plutôt l'instrument présent d'une distanciation et le procédé grâce auquel il devient possible de tenir un discours sur l'absent. Autrement dit, l'historiographie fait nécessairement appel à un outil conceptuel dont le fonctionnement s'est précisé avec les pratiques analytiques de type « structuraliste[5] » ; d'autre part, elle renvoie à l'absence de ce qu'elle re-présente.
Cette connexion entre « structure » et « absence » est finalement le problème même du discours historiographique. Elle a pour lieu un *texte*. On sait d'ail-

5. Cf. en particulier Jean Viet, **Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales,** Mouton, 1967, p. 5-20 ; et, pour une interprétation plus épistémologique, François Wahl, « La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme », dans **Qu'est-ce que le structuralisme ?,** Seuil, 1968, pp. 299-442. Notons une continuité et une discontinuité : par le biais de cette épistémologie contemporaine, le problème posé par le criticisme allemand, qui exhumait de chaque étude positive une philosophie de l'historien, se trouve à la fois repris et renouvelé. En effet, les « idées », les choix ou les intuitions de l'historien sont désormais analysables comme des « stratégies » de la **pratique** scientifique, relatives aux conditions socioculturelles d'une compréhension historique. Sur cette critique allemande du positivisme scientifique, cf. Raymond Aron, **Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique.** Vrin, 1938, et la rééd. de **La philosophie critique de l'histoire,** Vrin, 1971.

leurs que l'opération engendrant une interprétation doit aboutir et se mesure à la fabrication d'un texte[6] : l'article ou le livre d'histoire. Or qu'est-ce qu'un texte historique ? Une *organisation* sémantique destinée à dire *l'autre* : une structuration liée à la production (ou manifestation) d'une absence.

Il y a belle lurette que le papier a été dépouillé du pouvoir de ressusciter les morts. Mais cette lapalissade ne nous fait pas verser dans le subjectivisme ou le relativisme. Ce qu'elle ne fait que suggérer, c'est que le rapport du texte au réel est nécessairement un rapport à la mort. L'historiographie est une écriture, non une parole. Elle suppose évanouie la voix[7]. Il a fallu que l'unité hier vivante fût décomposée en mille fragments, il a fallu cette mort, pour que devienne possible l'activité qui constitue aujourd'hui en objet de discours, et en l'unité formée au titre d'une intelligibilité, les traces dispersées témoignant de ce qui fut.

Réciproquement, l'élaboration et l'organisation du discours historique impliquent à la fois que « cela » (objet de l'étude) a *eu lieu* et *n'est plus*. Par rapport à l'historiographie, l'événement s'est passé (faute de quoi nulle trace n'en resterait), mais seule sa disparition permet le fait *différent* d'une écriture ou d'une interprétation actuelle. En tant que réel *et* en tant que passé, l'événement « fait place » à autre chose, le discours historiographique, qui n'eût pas été possible sans lui et qui pourtant ne découle pas de lui à la manière dont l'effet découle de sa cause.

On ne peut donc pas réduire l'histoire à la relation qu'elle entretient avec le disparu. Si elle n'est pas possible sans les « événements » qu'elle traite, elle résulte plus encore d'un présent. Par rapport à ce qui s'est passé, elle suppose un *écart,* qui est l'acte même de se constituer comme existant et pensant aujourd'hui. Ma recherche m'a appris qu'en étudiant Surin, je me distingue de lui. Dès là que je le prends comme objet de mon travail, je me fais sujet devant l'espace formé par les traces qu'il a laissées ; je

6. Cf. G. R. Elton, **The Practice of History,** New York 1967, pp. 88-141.
7. Jacques Derrida établit sa réflexion sur une distinction entre la voix et l'écriture : l'une caractérisée par la référence unitaire à une présence ; l'autre par une pluralité spatiale et par l'effacement de l'origine. Ses analyses permettent de préciser le statut de l'historiographie, si toutefois l'on ne postule pas qu'elle est une émergence du passé. Cf. en particulier : **De la Grammatologie**, éd. Minuit, 1967, p. 11-142.

suis un autre relativement à de l'étranger, le vif par rapport au mort.

Plus généralement, l'histoire a pour rôle d'être l'une des manières de définir un nouveau présent. Elle est le travail par lequel un présent se différencie de ce qui lui était immanent sous la forme d'un vécu. Une praxis transforme des traditions reçues en objets fabriqués ; elle mue la « légende » (loi imposée à l'interprétation : *legendum*) en histoire (produit d'une activité actuelle).

Cette mutation a le sens d'une *rupture,* et elle est due à une *opération.* Si nous laissons de côté, un instant, l'aspect par lequel elle renvoie à un *faire* contemporain, nous pouvons déjà dire que l'historiographie marque un commencement : elle classe comme « autre » (passé) ce qui jusqu'alors appartenait à un présent collectif au titre d'une tradition vécue. Comme la *Genèse* fait de la séparation le geste de la création[8], ici un effet de « dissuasion » forme simultanément dans la culture un nouveau passé et un nouveau présent. Ou plutôt, il rend présent *dans le langage* l'acte social d'exister aujourd'hui et lui fournit un repère culturel. Par une écriture, le discours historiographique trace la place d'un présent posé comme distinct de ce qui lui devient un passé.

III. LE TRAVAIL HISTORIQUE, UNE OPÉRATION COLLECTIVE

Cette rupture implique une action qui la constitue. Un texte historique (c'est-à-dire une nouvelle interprétation, des méthodes propres, d'autres pertinences, un statut différent du document, un mode d'organisation caractéristique, etc.) renvoie à une opération qui fait partie d'un ensemble de pratiques présentes. Ce second aspect est l'essentiel. Car privilégier le rapport du sujet (historien) à son objet (historique) est le fait d'une conception idéaliste, encore très fréquente. En réalité, ce qui prédomine, c'est le rapport d'une étude particulière avec d'autres, contemporaines, c'est-à-dire avec un « état de la question », avec les problématiques définies par un groupe d'historiens, avec les questions qu'elles

8. Cf. Paul Beauchamp, **Création et séparation,** Bibl. de sciences religieuses, Aubier, etc., 1970.

ouvrent et les « écarts » (ou progrès) qu'elles rendent possibles, avec le contrôle qui s'exerce entre spécialistes de la même discipline, et, par la médiation de ces équipes, avec la société où s'élaborent les modes de comprendre et d'analyser qui lui sont propres. Chaque recherche s'inscrit dans un réseau dont les segments dépendent les uns des autres et dont la combinaison définit le travail historiographique à un moment donné.

Finalement, qu'est-ce qu'un « ouvrage de valeur », en histoire ? Celui qui est reconnu tel par des pairs. Celui qui représente un *progrès par rapport à un état actuel* des recherches et des méthodes. Celui qui, lié par toute son élaboration au milieu dans lequel il apparaît, rend possibles, à son tour, des questions et des études neuves. L'objet historique (autrement dit : le livre ou l'article paru) est le *produit* d'une opération articulée sur un *travail collectif* qui est lui-même relatif à des fonctions et à des contraintes dans la société présente (la situation du groupe des historiens, le statut académique d'une discipline, le rôle accordé à la recherche, l'organisation de l'édition ou des mass media, le type de consommation propre à un public, etc.). Comme le produit sorti par une usine, l'étude historique se réfère au « complexe » d'une fabrication spécifique et localisée, bien plus qu'à une signification et à une « réalité » exhumées du passé [9].

Aussi bien, isoler cette opération de son rapport au groupe, au réseau de pratiques scientifiques, et à la situation globale où elle s'inscrit ; en décoller la mince pellicule d'idées qu'elle comporte ; la considérer enfin comme la relation d'un historien présent avec son objet passé, sans tenir compte de la nécessaire médiation d'une société présente, ce serait pure idéologie. Le « relativisme » auquel ce point de vue idéaliste conduit est l'effet d'une abstraction initiale ; il fait émerger dans la théorie l'arbitraire et l'inconsistance du découpage effectué par un examen qui a seulement retenu, dans le travail historique, un « sujet » individuel en quête d'une « réa-

9. Cette présentation globale ne permettant pas de préciser les questions, je renvoie à quelques travaux personnels fournissant les jalons d'une réflexion épistémologique sur l'histoire : « Histoire et structure. Débat », **Recherches et Débats,** nº 68, 1970, p. 165-195 ; « Ce que Freud fait de l'histoire », **Annales,** 25, 1970, p. 654-667 ; « Faire de l'histoire », **Rech. Sc. rel.**, 58, 1970, p. 481-520 ; « L'opération historique ou la production de l'histoire » (à paraître dans **Faire de l'histoire,** Gallimard, Bibl. des Histoires, 1973) ; **La production de l'histoire**, Gallimard, **ibid.**, à paraître, etc.

lité » à exhumer [10]. En fait, une opération scientifique objective est le champ clos d'une rencontre entre ce qui se fait et ce qui se défait en une période donnée. Les textes historiques jalonnent le déplacement de la frontière créée par cette dialectique permanente. Ils représentent (ils mettent en scène) dans le langage, en la forme de discours successifs, les traces d'une lutte, interne à toute société, entre le travail de se créer et le travail de la mort.

IV. LE DISCOURS MYSTIQUE

Par tous ces aspects, la réflexion sur la recherche historiographique n'avait pas pour effet de m'éloigner progressivement de l'étude qui en était le point de départ, comme si pour entrer dans une « philosophie » de mon travail, je quittais le terrain de ce travail. A me demander ce que je faisais en poursuivant une étude historique, j'étais au contraire ramené à l'objet de cette étude. Si une longue étape de fouilles érudites avait mis à distance l'objet de la recherche et ouvert une seconde étape, celle d'une réflexion sur la nature de cette recherche, voici que par ce détour j'étais conduit à mieux comprendre les problèmes auxquels répondait, au XVIIᵉ siècle, l'instauration du discours mystique, et à percevoir plus clairement les questions inhérentes à la « recherche » propre de Surin.

D'une part, l'œuvre même de Surin forme un corpus : tout comme le discours historiographique, bien que sur un autre mode, c'est une *organisation* destinée à représenter *l'autre*. Analysable selon des méthodes analogues à celles qui permettent de construire les « modèles » propres au conte populaire ou au récit fantastique [11], le texte de Surin peut être envisagé d'abord comme un ensemble structuré qui vise à *manifester un absent* nécessaire et pourtant impossible à placer comme tel dans l'énoncé. Un référent

10. Cf. à cet égard la critique perspicace et nuancée qu'Adam Schaff a faite des positions de Mannheim, dans **Histoire et vérité. Essai sur l'objectivité de la connaissance historique**, Anthropos, 1971, p. 153-179.
11. Cf. Vladimir J. Propp, **Morphologie du Conte,** Seuil, 1970 ; Tzvetan Todorov, **Introduction à la littérature fantastique,** Seuil, 1970 ; Louis Marin, **Sémiotique de la Passion,** Bibl. sc. rel., 1971 ; cf. aussi Erhardt Guettgemanns, « **Text** und **Geschichte** als Grundkategorien der Generativen Poetik », in **Linguistica Biblica** (Bonn), nº 11-12, janv. 1972, p. 2-12.

est à la fois la condition de possibilité de ce discours-là et sa « production » sémantique (ce qu'il dit), mais non pas son contenu. Surin le nomme dans son texte : Dieu, ou Jésus-Christ. Mais il le pose également comme « caché ». Aussi faut-il examiner la nature de ce « discours mystique » qui articule le *dit* sur le *non dit,* ou qui peut-être, vacillant de l'un à l'autre, ne fait rien d'autre que de juxtaposer des propositions contradictoires. En d'autres termes, le *discours mystique* est-il possible ?

Ou bien faut-il reconnaître chez Surin une impuissance à « tenir » ce discours ? De cette impuissance, on aurait des aveux : par exemple, un usage incohérent des contraires, ou bien le recours indéfini à « l'expérience » comme à un indicible, « nuit où toutes les vaches sont noires ». Dans ce dernier cas l'énoncé « expérience » serait, *dans* le texte, une pièce qui connoterait l'inexistence d'un langage « théologique [12] ».

Certes, le langage de Surin oscille entre *dire* et *ne pas dire.* Il est brisé par la faille introduite avec le « langage inconnu » que Dieu « forme lui-même pa son Esprit ». Mais cette faille entraîne une réfor mation du langage, organisée en une *coincidatic oppositorum* qui n'est d'ailleurs pas identifiable à ce « mur » dont Nicolas de Cues disait le paradis en touré — *Ultra igitur coincidentiam contradictorium videri poteris et nequaquam citra* [13] —, car c'est ic une structure de renvoi plutôt que de clôture. Che: Surin, le langage est blessé par le sens, plutôt qu'i ne le défend.

L' « indicible » n'y figure pas seulement comme u indice affectant les énoncés, les relativisant et le vouant finalement à l'insignifiance. Il est ce qu désigne un *rapport* entre les termes ou les proposi tions contraires que présente le langage. Par exem ple, c'est le rapport entre *doux* et *violent* qui di quelque chose de « Dieu » ou de l'amour. De l même manière, mais au niveau des macro-unité littéraires, le fait que la prose renvoie à la poésie e la poésie à la prose, c'est-à-dire l'établissemen

12. Dans ce cas, il faudrait, avec Wittgenstein, entendre par « mys tique » ce qui se situe hors de la sphère du dicible : « u fourre-tout ontologique ». Cf. Jacques Poulain, « Le mysticisme d **Tractatus Logico-philosophicus** et la situation paradoxale des pro positions religieuses », dans D. Dubarle, etc., **La recherche en phi losophie et en théologie,** Cerf, 1970, p. 75-155.
13. Nicolas von Kues, **Philosophisch-theologische Schriften...**, Vienn 1964-1967, t. 3, p. 132 ; **Visio Dei,** ch. IX.

d'une « proportion » entre ces deux genres différents, crée *dans le langage* l'espace d'un signifié que leur écart même indique mais ne nomme pas [14].

En d'autres termes, la faille de « l'indicible » structure elle-même le langage. Elle n'est pas la voie par laquelle il fait eau. Elle devient ce en fonction de quoi le langage est redéfini. Cette transformation est plus visible ailleurs, chez Pascal, par exemple, lorsqu'il montre comment les discours d'Epictète et de Montaigne « se brisent... pour faire place à la vérité de l'Evangile... qui accorde les contrariétés [15] », et lorsqu'il voit dans ce point focal une tension indéfinie des contraires dont le nom brisé de Jésus-Christ est le signe. La révolution qui s'opère ici consiste à remplacer la relation traditionnelle du mot (ou du langage) à une « chose » par des rapports *internes au langage* (c'est-à-dire par des rapports entre termes complémentaires ou contraires). De la sorte, la « chose » n'est plus manifestée par et dans le mot, mais « cachée » *(mystique).* Un manque articule des antinomies et des paradoxes qui disent la réalité mystique sans que jamais elle soit donnée, localisable ou verbalement identifiable à une expression ou à des propositions.

Ainsi s'opère une restructuration du discours, déterminée par l'absence de ce que pourtant il désigne. Objet de nombreuses discussions chez Surin et chez ses contemporains, ce « langage mystique » présente alors chez lui deux caractéristiques fondamentales. D'une part, une *spatialisation* du langage l'emporte sur la relation (que l'on pourrait appeler « verticale ») du *verbum* à une *res.* Le rapport au référent est un rapport entre signifiants, c'est-à-dire une organisation de l'espace linguistique.

D'autre part, ce langage a en propre une *structure scindée,* dans la mesure où la séparation entre deux termes nécessaires mais contraires l'un à l'autre permet seule l'instauration d'une expression « symbolique ». A l'époque, la réflexion s'est portée plus spécialement sur la plus petite unité du langage, « le mot mystique » : or, disait-on, le signifiant le plus simple est déjà une combinaison d'opposés (par exemple, « furieuse quiétude », pour reprendre

14. Cf. **supra,** pp. 63-65.
15. **Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy,** éd. Courcelle, Vrin, 1960, p. 55-61.

le cas cité par Diego de Jesus). *Le* mot ne peut être que *deux*. Il est déjà scindé. Ce pluriel inhérent à l'unité élémentaire de signification est la marque d'un sens « mystique » que le langage ne prend ou ne reçoit plus dans ses filets, et qui le recompose à partir d'une « blessure », en fonction d'une disjonction fondamentale du mot et de la chose. « Science de circoncision », « couteau tranchant », disait Diego de Jesus à propos de cette « doctrine » où sont essentielles « l'incision et l'anatomie mystique [16] ». Son discours est organisé en manifestation d'une coupure.

« L'indicible » est donc moins un objet du discours qu'un repère indiquant un statut du langage. S'il est aisé de reconnaître des mutations parallèles à la même époque, par exemple dans l'organisation de l'art baroque ou dans les théories sur le langage, il est également important de dégager la portée de ce « modèle » par rapport aux interrogations qui, depuis, concernent le discours théologique — ou le discours qui, à bien des égards, en a pris la place et retrouvé les problèmes, celui de l'histoire.

V. LA QUESTION DE L'AUTRE

On n'a pas tout dit du discours mystique quand on a montré (par des voies dont ce qui précède ne donne qu'un exemple) comment il s'organise en fonction de l'autre *nécessaire* et *manquant* dont il parle. Les textes analysés sont indissociables de leur *production*. C'est précisément en traitant ce dernier problème qu'une étude historique se distingue d'une étude littéraire. L'étude historique saisit les textes (et toute sorte de documents) comme les indices de systèmes d'action et dans un rapport nécessaire de tout produit à sa production. Elle vise essentiellement à préciser l'articulation d'un dire sur un faire [17].

Ce travail prend donc à rebours le processus de la transmission littéraire ou de la multiplication des

16. Diego de Jésus, **Notes et remarques en trois discours pour donner une plus facile intelligence des phrases mystiques...**, dans **Les Œuvres spirituelles du B. Père Jean de la Croix,** Chevallier, Paris 1652, p. 272 (pagination propre).
17. C'est aussi un problème théologique fondamental, qu'oblitère trop souvent le seul examen du discours constitué. Cf. M. de Certeau, « L'articulation du dire et du faire », **Etudes théologiques et religieuses** (Montpellier), t. 45, 1970, p. 25-44.

commentaires. Il « remonte » de l'effet aux conditions de possibilité objectives de son apparition. Là où nous recevons aujourd'hui une œuvre que son passage à travers les siècles a détachée de sa fabrication initiale et introduite dans les circuits d'activités propres à notre temps (ventes, lectures, conservation, etc.), là où nous trouvons des textes isolés de la chaîne d'opérations dont ils faisaient partie, affectés du nom particulier de « Surin » et offerts à la consommation ou aux besoins de groupes religieux ou de lecteurs bien « typés », l'historien s'efforce de recomposer les processus d'une « économie » (religieuse, sociale), celle dont l'œuvre était un résultat et un symptôme partiels. Par là, il atteint son objectif propre : il détermine à la fois *ce qui n'est plus et ce qui a permis* hier les traces ou les produits aujourd'hui constatables. Par là, il peut poser l'*autre* comme *condition de possibilité* de ce qu'il analyse.

Sous ce biais, la tâche présente de l'historien consiste à préciser, dans leurs combinaisons, deux éléments également nécessaires à la compréhension d'une autre « économie » : 1) une *structure* d'action ; 2) un *écart*, celui que représente toute œuvre particulière dans un ensemble social. D'une part, donc, le *commun* d'un système de production ; d'autre part, le *propre* d'une écriture.

Il n'est pas possible d'isoler l'un de ces éléments sans tomber dans une mythologie positiviste ou édifiante. L'œuvre de Surin ne « tient » pas seule, comme si, par exemple, les groupes spirituels du XVIIe siècle, ou les scissions qui s'opèrent dans la théologie enseignée alors, n'en étaient que le décor et le « contexte ». Inversement, la « mentalité » religieuse du XVIIe siècle, ou la progressive marginalisation des spirituels, n'est pas une réalité susceptible d'être considérée comme la cause ou le sol de son œuvre particulière. Impossibles à poser indépendamment l'un de l'autre, ces deux pôles de l'analyse s'appuient l'un sur l'autre. C'est leur rapport (contrôlable, extensible) qui les « tient ». Leur support n'est donc pas un réel qui serait quelque part, pris dans le langage de l'historien. C'est le fait *qu'ils s'expliquent mutuellement* selon un mode particulier (celui d'une historiographie présente) et qu'ils *renvoient mutuellement à une réalité manquante* — l'opération passée, l'acte d'hier.

Il serait aisé, mais trop long, de reconstituer les

interférences qui ont conduit l'étude de Surin tantôt vers des structures globales, tantôt vers sa particularité. Du côté du « global », ce qui apparaissait peu à peu, c'était l'isolement du « discours mystique » au XVII[e] siècle et la tripartition de la théologie en sciences autonomes ; la constitution de réseaux spirituels « dans l'Eglise, mais quasi sans besoin d'elle[18] », églises miniaturisées et marginalisées où circulent des utopies globalisantes, à la fois politiques et mystiques ; les voisinages nouveaux que créent, entre la littérature spirituelle et la littérature populaire, « l'athéisme » et la politisation des systèmes de référence chez les élites ; les proximités entre la foi et la folie, au moment où la raison se marie à l'Etat ; les homologies entre les phénomènes diaboliques et mystiques entre 1620 et 1640, etc. La particularité de Surin posait également des problèmes propres : sa folie, bien sûr, forme extrême de son passage à la limite ; mais aussi l'unité « individuelle » constituée moins par telle ou telle « expérience » que par la série ou la succession de récits et de traités placés sous le même nom propre ; la spécificité chez Surin de son rapport au langage et à la communication ; l'organisation de son discours en fonction de ce qu'il vise à produire, etc.

Mais chacun de ces aspects renvoyait à son complémentaire. Par exemple, la conscience que Surin avait de sa « folie » ou de la « blessure divine » reconduisait à des codes de perception. L'irruption de rouges sur un horizon textuel peint en noir et blanc impliquait aussi un dictionnaire des couleurs. La pulsation architecturale qui saisit l'œuvre entière dans les catégories imaginaires du « fermé » et de l' « ouvert » référait à une antinomie symbolique de la surface et du trou dans le langage artistique ou scientifique de l'époque, etc.

A travers son détail indéfini, l'opération interprétative faisait toujours resurgir un problème qui semblait également posé par le travail historique et par la dialectique interne de son objet : *l'articulation de la continuité* (structurale) *et de la rupture* (événementielle). C'était rejoindre une question essentielle, sans doute la question centrale dans la « mystique » de Surin, qui se présente soit sous la forme du rapport entre l'*universel* divin et la *particularité* de l'expérience, soit sous la forme de la comptabilité entre « *catholicisme* » (une extension universelle ou humaine) et une *coupure* toujours nécessaire (par rapport au « monde », au groupe, ou à la tradition religieuse elle-même).

Dans la doctrine de Surin, cette tension se manifeste, par exemple, sous la figure du lien *nécessaire* entre le « premier pas » (coupure, « saut », décision « tout d'un coup ») et la « notion universelle et confuse » (connaissance sans cause et sans connaissance). Non que l'un produise l'autre, ou qu'il y ait un passage chronologique obligé de l'un à l'autre. L'universel de la « notion » *n'est pas possible sans* le « premier pas ». Il ne cesse d'y renvoyer comme à une *limite* (à une « perte » ou à une mort) sur laquelle s'articule le « pati divina », ou comme à une rupture qui n'est jamais « dépassée » car elle se répète incessamment sous différentes formes tout au long de l'itinéraire spirituel et elle devient ainsi le ressort du mouvement qui fait de chaque « connaissance » spirituelle la « quasi-métaphore » d'une connaissance nouvelle[19].

Autrement dit, le sens n'apparaît jamais comme un état, ou comme un objet de savoir, ni même comme une relation stable et dominée. Il n'est *donné* qu'en fonction d'un *acte*. Il est l'universel lié à une rupture, sans jamais être identifiable à l'un ou à l'autre. La vérité annoncée par le mouvement est *l'indéfini rapport de différence et de nécessité* entre l' « espace » de signification qu'ouvre chaque rupture et la « perte de lieu » qu'appelle toujours de nouveau, sur un mode ou un autre de conversion, la vie dans la « région du pur amour ».

Que cette problématique éclaire à la fois notre relation énigmatique ou à l'Autre dans et par l'histoire, la nature d'une mystique chrétienne, et les rapports entre l'historiographie et la mystique, c'est l'hypothèse qu'a peu à peu formée un itinéraire d'historien dans le champ de la littérature spirituelle du XVII[e] siècle.

18. Alphonse Dupront, « De l'Eglise aux temps modernes », **Revue d'Hist. eccl.**, 66, 1971, p. 440-441.

19. Sur ce terme de « quasi-métaphore » par lequel W. P. Alston propose de désigner un type de terme religieux (**Philosophy of Language,** Englewood Cliffs, 1964, p. 105), cf. les réflexions de Jean Ladrière, « La théologie et le langage de l'interprétation », **Revue théol. de Louvain,** 1, 1970, p. 262-264.

conclusion

« Ni les objets, ni les anecdotes,
mais les sons, leurs traces,
leurs manières de mémoire... »

(*RENGA*, Gallimard, 1971, P. 49)

altérations

Maintenant que ces textes dispersés sont isolés du « reste » et rassemblés sous la cellophane d'un livre-objet, il m'est plus facile d'expliciter et de distinguer les interrogations dont ils ont été l'instrument dans le champ d'une activité particulière, l'histoire. C'est à leur utilité qu'une conclusion peut faire retour.

le compte rendu, pratique de l'écart

Les études qui précèdent se situent dans un entre-deux[1]. Cette région du *metaxu*, ou de l'intervalle, est remplie de mirages qui lui sont propres. Elle peut être seulement, comme la frontière sur laquelle jouait le Charlot du *Puritain*, le moyen d'éviter les polices de chaque « discipline », mais aussi toute confrontation sérieuse. Dans ce cas, on n'aurait

1. L'avant-propos précisait quelques aspects de cette mitoyenneté et les dettes qu'elle impliquait par rapport aux « œuvres » qui m'ont permis l'écart d'une réflexion personnelle.

jamais qu'une subversion fuyante et atopique. Mais en réalité il s'agit d'autre chose. L'entre-deux est l'espace créé par une pratique de l'écart. Il correspond à un transit, passage d'un lieu à un « ailleurs » non encore identifiable.

Le commentaire n'a plus pour fonction d'exhumer du texte, ou de la chose dont il parle, une vérité qui en serait le « fond ». Il n'enveloppe plus de voiles respectueux, ou d'annotations dogmatiques, le marbre d'une « œuvre » noble ou d'une réalité signifiée. Combinées en une série d'opérations, écriture et lecture se génèrent mutuellement. Par un rapport de l'écrit à ce qu'il permet de lire, et de cette lecture à ce qu'elle permet d'écrire, une pratique développe des possibilités de production. Elle vise à faire autre chose avec le texte qui la rend possible. Une activité technicienne introduit le livre dans un réseau d'opérations contrôlables dont il est à la fois l'origine et l'objet. Elle change également la position du lecteur. Au lieu que des connaissances ou des idées s'empilent dans un lieu d'où le savoir serait censé toujours parler, l'énonciation même se laisse altérer de manière à changer, avec le savoir, le lieu où il se tient.

Ayant pour objet l'histoire, ces opérations participent ainsi à l'histoire. Elles inscrivent dans l'historiographie un travail de l'histoire. Certes, elles restent littéraires ; mais déjà elles perturbent l'immuabilité d'une place où la connaissance prétendrait s'accumuler sans changer de locuteur ni de gestionnaire. Encore discrètement, elles mettent en cause le critère de la compétence — celle du « bon » auteur, ou celle du lecteur son juge — pour lui substituer le fait d'*une altération mutuelle* qu'effectue objectivement une opération.

Au seul niveau de ce qu'on appelle le « compte rendu » (un mot que sous-tend l'idéologie d'une activité justicière et justificatrice, fondée sur le préjugé d'une réalité donnée à la compétence), cette altération réciproque sera la marque sans doute la plus discutée, mais aussi la plus pertinente d'*un déplacement opératoire*. Elle indique un travail indéfini des textes les uns sur les autres, travail médiatisé par les déplacements successifs de cette opération. Elle ne vise plus le dévoilement d' « idées » ou de « faits » dont les livres et les documents seraient les signes. Par ces opérations sans fin et sans téléologie (jamais jugeables au titre d'un moment particulier) un travail de l'histoire fait retour dans l'historiographie.

Les études qui précèdent sont souvent des « comptes rendus ». Une dépendance est donc inscrite sur chacun d'eux, ne serait-ce que par l'ancrage de la citation et des références. Mais elle a pour sens (pour direction) de permettre un « travail sur la limite[2] ». Une distanciation s'effectue par rapport à ces ouvrages et les transforme en *pré-textes*. L'écriture qui s'engendre sur leurs côtés les déporte, et me porte, vers quelque chose que, par leurs limites mêmes, ils désignaient en se refusant de le dire : un *hors-texte*. Ce que le livre de départ a circonscrit se trouve ainsi doublement débordé. D'abord par le fait même de cette écriture seconde (le compte rendu), adjointe à la première, signe du rapport que le texte initial entretient avec une lecture, c'est-à-dire avec son dehors social et scientifique. Ensuite par l'effet du mouvement qui, en chacun de ces livres, s'articule sur ce qu'il ne dit pas : ses conditions de possibilité, les exclusions que postule une rigueur, la réalité même à laquelle il se substitue en la faisant jouer comme son référent, en somme *l'autre* du texte.

une hétérologie ?

Au-delà de cette pratique textuelle, une autre question vient au jour, qui concerne tout spécialement le discours historiographique.

Sur des modes dont l'énumération n'a guère de place ni d'intérêt ici, l'histoire implique une relation à *l'autre* en tant qu'il est *l'absent*, mais un absent particulier, celui qui « a *passé* », comme le dit la langue populaire. Quel est donc le statut de ce discours qui se constitue en parlant de son autre ? Comment fonctionne cette *hétérologie* qu'est l'histoire, logos de l'autre ?

Mon propos n'est pas de traiter ici une question qui trouvera son développement ailleurs[3], mais de la laisser venir et de montrer comment elle remonte dans le récit, toujours didactique, de l'histoire.

Pris comme terme de comparaison, le discours phi-

2. Sur cette forme du travail historiographique, cf. « Faire de l'histoire », in M. de Certeau, **La production de l'histoire,** Gallimard, à paraître.
3. Dans **La production de l'histoire, op. cit.**

losophique a longtemps postulé une exclusion. Il fondait sa rigueur en se donnant un insurmontable. Une pensée accède à la discursivité en posant sa propre contradiction comme un dehors : une extra-territorialité est sa condition de possibilité. Selon les cas, c'est le malin génie, Dieu, la folie, la violence. Le discours hénologique (*hénos*, l'un) s'organise à partir d'une limite qui constitue comme hors-texte une irréductible altérité.
Le discours historique moderne, tout comme le discours ethnologique, semble partir d'un postulat inverse. Il fait de la différence même son objet. Au départ, il y a, reçue comme une donnée, la coupure par laquelle une société se définit en se distinguant de son autre, le passé. Et l'historiographie se voit affecter pour tâche l'investigation des régions extérieures à la circonscription d'un présent. Elle est préposée à « ces hôtes étrangers *(fremden Gäste)* qu'elle veut placer en ordre et honorer [4] ». Mais dans cette avancée vers « l'autre pays », ou dans la fabrication de l'écriture qu'elle consacre, comme un cimetière, aux disparus, comment l'historiographie procède-t-elle en fait ? Car la mission sociale qui lui alloue l'au-delà (l'en-deçà) du présent a précisément pour objectif de ramener l'autre dans le champ d'une compréhension présente, et par conséquent d'éliminer l'altérité qui semblait être le postulat de l'entreprise. L'autre ne serait pas, maintenue externe, la condition de possibilité du discours philosophique, mais ce serait au contraire, mué en objet, l'élément que le discours historique transforme en signifiants et réduit à de l'intelligible pour en effacer le danger.
Histoire hypocrite ? Le passé lui serait-il fourni pour que là où il resurgit, elle l'éponge indéfiniment par de nouvelles « compréhensions » ? Les choses ne sont pas si simples, car l'altérité se marque jusque dans le travail qui la résorbe. A titre d'exemples, ce paradoxe peut être saisi à deux niveaux.

1. Ce qui caractérise *les procédures*, ce sont les déplacements et les reclassements du matériau. Le travail sur les « sources » reçoit des éléments posés sur le sol d'un présent et déjà étiquetés par une société comme « reliques » (dans les archives, les musées, les bibliothèques, etc.) ; il entérine une géographie du passé comme un donné culturel ; il trouve là une base qui lui est déjà fixée et qu'il ne change pas, ou guère. Le travail ne consiste pas à faire les cartes, mais à faire le jeu. Il commence avec les manipulations dont elles sont l'objet. L'historien trie, coupe, reclasse et déplace les documents selon des règles proportionnées à des opérations et à des codes de lecture. Autrement dit, avec des éléments qui lui sont donnés comme « passés » — mais dans le désordre —, il effectue une « préparation » (au sens chimique du terme). Les signifiants dispersés dans la culture et qualifiés par elle d' « anciens » sont découpés selon des pertinences, disposés selon un ordre, mués en objets traitables. A cet égard, l'altérité reçue comme un *fait* est, par une série d'opérations, ramenée à une *raison* qui la rend assimilable, « compréhensible ».
Fait curieux, ce passé rendu convenable, tels les « chers disparus » d'Evelyn Waugh, est pourtant rendu à sa définition première par les récits historiographiques. Il ne faut pas que la science historique sorte du champ où elle a été initialement placée : elle doit rester dans la région culturelle du passé. Il ne faut pas qu'elle rende *trop* intelligible ce qui lui a été confié comme étranger. Aussi l'écriture historiographique compose-t-elle chaque fois, au terme de procédures réductrices, un théâtre de la différence. D'une part, elle maintient une distance par la mise en scène de *variantes* (historiques) par rapport à l'économie de production qui organise nos biens et nos représentations. Variantes, et non différences. Maintenues marginales, mais à condition d'être assimilables. D'autre part, le discours historique multiplie les marques de l'altérité par un usage systématique de la datation, des noms propres, des citations, de l'anecdote, des « reproductions », des graphiques, etc. On y voit jouer partout *un vraisemblable de l'autre*. Il tend à satisfaire un contrat passé avec le lecteur. A la demande d'un public qui veut un exotique, mais certifié et garanti par des compétences, répond cette rhétorique qui maintient *littérairement* une différence après l'avoir pratiquement et *rationnellement* désamorcée, rendue conforme au pensable.

2. On ne saurait en conclure que l'historiographie soit occupée à créer des Clubs Méditerranée pour cette part du public qui achète des livres. Au niveau

4. F. Nietzsche, **Considérations Inactuelles**, II, 4 ; Aubier, 1964, pp. 252-254.

de *son statut social,* l'historien demeure ambivalent. D'un côté, il a pour rôle d' « expliquer » l'étrangeté, sans la supprimer tout à fait. Dans cet espace, il doit restaurer la similitude là même où a été placée la dissimilitude : il s'y installe en pédagogue. De cet endroit, à ceux qui ne savent pas (sauf le danger d'une différence), il parle en homme qui sait. Non qu'il prétende fournir en « leçons » la conduite présente des affaires[5]. Il exerce plutôt les pratiques de l'intelligibilité contemporaine — en cela, il est « maître » dans l'ordre du savoir *présent* —, mais il les exerce dans cette zone indécise qui constitue le point de fuite d'une société — le passé. Il avance les machines de sa compétence là où se joue le rapport de ses contemporains avec la limite, l'irréel, la mort, l'autre. Par là, il est aussi établi dans le romanesque, s'il est vrai que le roman est « l'exténuation du mythe[6] ».

En somme, il a pour tâche de rendre pensable une société dans sa dimension d'hétérogénéité, de la restituer à elle-même sur les bords où elle s'origine et se perd dans sa propre absence, et de participer techniquement au travail commun de métamorphoser en légendes cette altérité. Le texte historiographique combine donc la rationalité de l'explication et le récit littéraire qui parle de l'autre en le déniant. Il fait du syllogisme cet usage fictif, « enthymématique », où Barthes reconnaissait l'un de ses traits caractéristiques[7]. Ce qui veut dire aussi qu'il ramène sans cesse le récit au déploiement d'une légalité : l'histoire doit avoir l'air d'être le développement d'une raison, et d'une raison dont tout historien s'attache à faire croire que c'est « la nôtre ».

Lieu d'échanges entre le même et l'autre, lieu de transit, ce discours présente des alternances. Il obéit à des polarisations contraires là même, là surtout où il est « sérieux ». Tantôt il fait du passé le mode sur lequel une dogmatique s'expose sans avoir à se prouver. Depuis longtemps au service des princes, l'historiographie devient alors le récit d'un pouvoir. Plus encore, c'est une narration qui a pouvoir lors-

5. Malgré la permanence de ce slogan, on ne fera croire à personne que l'historien tire du passé des leçons utiles au présent. Il a pour fonction, au contraire, de conformer le « passé » à l'intelligibilité qui organise un présent.
6. Claude Lévi-Strauss, **L'Origine des manières de table,** Plon, 1968, p. 106.
7. Roland Barthes, « Le discours de l'histoire », in **Social Science Information**, VI, 4, août 1967, pp. 71-72.

qu'elle articule, selon un ordre établi, les zones marginales qui échappent aux normes explicites d'une société[8]. Avec toutes les garanties du vraisemblable, elle meuble d'une « doctrine » l'espace laissé vacant par les morts et le désir qu'ont les vivants de savoir ce vide rempli.

Mais elle insinue aussi la faille d'une critique dans le monde plein d'une société. Sur le mode du pensable, elle réintroduit l'hypothèse d'une différence, l'hérésie d'autres cohérences. Dans les organisations actuelles, elle marque la fêlure d'un *irréel* autre (alors même, et peut-être parce qu'elle présente cette possibilité comme le *réel* d'hier). L'écriture historiographique crée des a-topies. Elle ouvre des non-lieux (des absences) dans le présent. Parfois, elle organise systématiquement des points de fuite dans l'ordre des pensées et des pratiques contemporaines. Elle se range alors du côté du rêve. Bentham le disait déjà[9], et l'analyse freudienne nous l'a mieux appris : l'altérité du réel resurgit dans la *fiction,* revient dans l'irréel du fantastique. Elle reparaît sous la figure littéraire du *fictitious,* après avoir été éliminée par les pratiques productrices de « faits objectifs ». A cause de ce qu'il garderait d'onirique, le récit historique continuerait à mettre en scène « l'inquiétante familiarité » de l'autre[10]. Ce qu'il y a de « littéraire » dans l'histoire maintiendrait l'ambivalence du réel, autre et même.

les traces de l'autre

J'oserai donc reprendre le problème de l'histoire à partir d'un des derniers mythes occidentaux avant *Totem et tabou :* Robinson Crusoé. Que Daniel Defoe

8. Cf. Jean-Pierre Faye, **Théorie du récit. Introduction aux « Langages totalitaires »**, Hermann, 1972.
9. Bentham opposait **real** et **fictitious.** Pour lui ce dernier terme ne voulait pas dire illusoire ni trompeur, mais « fictif » au sens où toute vérité a une structure de fiction. Dans « L'éthique de la psychanalyse » (séminaire de 1959-1960), Jacques Lacan, commentant ce texte de Bentham, soulignait que « le fictif n'est pas par essence trompeur, mais qu'il est à proprement parler le symbolique ».
10. Dans le texte que Freud a consacré à ce sujet (G.W., t. XII, pp. 229-268 ; trad. franc. in **Essais de psychanalyse appliquée,** Gallimard, 1933, pp. 163-211), l'**Unheimliche** se traduirait « inquiétante familiarité » plutôt qu' « inquiétante étrangeté ». Toujours est-il que dans ce texte fameux sur l'échange sans fin du fantastique et du réel, c'est la fiction littéraire qui est privilégiée. Il semble que la fiction littéraire « comprend des ressources supplémentaires de **Unheimlichkeit** » (Jacques Derrida, **La dissémination,** Seuil, 1972, p. 300, n. 56).

cadre son roman dans l'estuaire de l'Orénoque, alors que l'historien use de la chronologie pour ordonner son récit, ce n'est là qu'une transformation de code. On peut traduire en termes de datation ce que le roman projette sur l'espace géographique, à savoir que le lointain est le lieu où une raison pose et rencontre son autre.

Chez Defoe, Robinson devient maître en imposant une raison classificatoire et technicienne au désordre de l'île. Il range les objets et cultive les éléments. Son activité, qui a des accents cartésiens [11], assimile l'altérité sauvage en produits fabriqués selon une « méthode » et des règles. Elle fait aussi du producteur le sujet de l'histoire : « mon travail, mon application, mon industrie [12] ». Cette colonisation volontariste et moralisatrice est pourtant brisée subitement, mais temporairement, par la série des peurs, cauchemars, violences agressives ou mobilisations défensives qui entrent dans le roman avec la découverte du « vestige humain d'un pied nu parfaitement empreint sur le sable [13] ». Viennent alors cinquante pages qui racontent les désordres de la « méthode », les irruptions du rêve, l'ambivalence d'une anthropophagie qui tour à tour fascine et fait horreur [14]. L'éthique technicienne se change en un poème érotique et hallucinatoire de l'autre. Cette parenthèse de déraison se clôt avec la venue de l'étranger sauvé de la mort en devenant « esclave » : Vendredi, « mon Vendredi ». L'empire sur les choses peut reprendre, redoublé d'un pouvoir sur le serviteur.

Cette étrange division de la technique et du cauchemar semble dessiner déjà les places qu'occuperont, au XIX[e] siècle, la science économique et l'interprétation des rêves. Elle montre surtout comment deux modes de la relation à l'autre s'extravertissent. Depuis deux siècles, l'histoire paraît avoir pour rôle de les réconcilier, tenant à la fois des pratiques de production et du récit romanesque, sinon du rêve hallucinatoire. Elle articule sur des méthodes de fabrication le désir ambivalent de l'autre. Elle a même avec Michelet son poète. Il voulait parler la langue du peuple, langue « inaccessible » de

11. Daniel Defoe, **Vie et aventures de Robinson Crusoé**, trad. P. Borel, éd. La Pléiade, 1959, p. 69.
12. **Ibid.**
13. D. Defoe, **op. cit.**, p. 153.
14. **Ibid.**, pp. 153-196.

l'autre [15], et il « aimait la mort [16] », cette étrangère indissociable du désir. Il est vrai qu'en se donnant Michelet pour référence, l'historiographie contemporaine cherche à enterrer au plus vite celui qu'elle honore, mais elle dénie ainsi ce qui reste d'histoire dans son écriture scientifique.

Car l'histoire est érotique, sans pour autant devoir cesser d'être une production technique. Relu, Michelet nous le réapprend lorsqu'il en fait le récit du *corps* qui ne parle pas et l'hallucination (le retour, la « résurrection » littéraire) du *mort*. Le corps est corps social, bien sûr, mais il fonctionne en histoire comme le corps cherché par la caresse, étranger à l'esprit, « différent de la pensée », « constituant » ce que la représentation donne comme « constitué », « permanente contestation du privilège qu'on attribue à la conscience » de produire le sens [17]. En somme, le corps est *l'autre* qui fait parler, mais qu'on ne fait pas parler. Il faut remonter à ce corps — nation, peuple, milieu — dont la marche a laissé les vestiges avec lesquels l'historien fabrique une métaphore de l'absent. C'est dire qu'il y a histoire lorsque le discours se met à dire la dérision du « sens » qu'il organise et la perte irrémédiable qui en est la cause. Une mort est le fantasme que l'historien ne peut ni oublier ni supporter.

L'endroit où *Robinson Crusoé* faisait commencer le fantastique est pertinent : c'est sur la plage, à la limite de l'empire insulaire créé par une activité méthodique. L'historien est à cette place aussi, devant la mer d'où vient l'homme qui a laissé des traces. Mais à la différence de Robinson, il sait que l'autre ne reviendra pas. Le récit de l'histoire devrait donc s'arrêter là. L'étranger ne ressortira pas de la mer. Il *a passé*.

En fait, d'avoir visité les bords de sa terre, d'avoir été comme Robinson « bouleversé » par les traces de l'absence marquées sur ces rivages d'une société, l'historien revient *altéré*, mais non pas *silencieux*. Le récit se met à parler entre contemporains. Il me semble qu'il *peut* parler du sens rendu possible par l'absence, lorsqu'il n'y a plus d'autre lieu que le discours. Il dit alors quelque chose qui a rapport avec

15. Cité par Roland Barthes, « Aujourd'hui, Michelet », in **Michelet, L'Arc, nº 52, 1973**, p. 26.
16. Cité par Jeanne Favret et Jean-Pierre Peter, « La Porte d'enfer », **ibid.**, p. 68, n. 1.
17. Cf. Emmanuel Levinas, **Totalité et infini**, Nijhoff, La Haye, 4[e] éd. 1971, pp. **102-103**.

toute communication, mais il le raconte en forme de légende — à bon entendeur, salut —, dans un discours qu'organise une présence manquante [18] et qui garde du rêve ou du lapsus la possibilité d'être la marque d'une altérité altérante.
De la sorte, l'écriture met en scène le « vestige » d'un pied nu sur le sable. Ou plutôt elle s'y réfère comme à son autre. Dans sa sculpture *Personnage*, Miró combinait le graphe d'un visage et deux empreintes de pieds [19] : d'une part, une écriture signifiante (la silhouette dessinée par le sculpteur) ; d'autre part, l'impression silencieuse (la marque laissée par les pieds). Elles renvoient l'une à l'autre, s'appellent et s'altèrent dans un rapport qui lie la production d'un discours sur l'absent (l'icône) à la muette garantie abandonnée par l'absent (l'empreinte). Cette « manière de mémoire » articule sans les clore les traces de l'autre.

18. Cf. le chapitre : « Histoire et mystique », **supra,** p. 156 sq.
19. **Personnage,** sulpture de 1968. Cf. Christiane Rabant-Lacôte, « Sur deux sculptures **de** Miró », in **L'Art vivant,** n° 38, avril 1973, pp. 3-5.

références bibliographiques

Plusieurs textes ont fait l'objet d'une première publication dans des revues. A l'occasion de leur parution en volume, l'auteur a apporté des corrections ou modifications au texte primitif.
On donnera ici le titre reçu dans cette édition et, entre parenthèses, le titre de la première publication ainsi que la source.
L'auteur et l'éditeur remercient cordialement les revues citées qui ont bien voulu autoriser la reproduction de ces textes.

LA MAGISTRATURE DEVANT LA SORCELLERIE AU XVIIe SIÈCLE

(publié sous le titre : « Une mutation culturelle et religieuse : Les magistrats devant les sorciers du XVIIe siècle », in *Revue d'Histoire de l'Eglise de France,* n° 155, juillet-décembre 1969, pp. 300-319).

JEAN DE LA CROIX ET JEAN-JOSEPH SURIN

(publié sous le titre : « Jean-Joseph Surin interprète de saint Jean de la Croix », in *Revue d'Ascétique et de Mystique,* n° 181, t. 46, 1970, pp. 45-70).

HENRI BREMOND,
HISTORIEN D'UNE ABSENCE

(publié sous le titre : « Henri Bremond et la métaphysique des Saints », in *Recherches de Science religieuse,* n° 1, janvier-mars 1966, pp. 23-60).

LA MORT DE L'HISTOIRE GLOBALE :
L. KOLAKOWSKI

(publié sous le titre : « La mort de l'histoire globale », in *Politique aujourd'hui,* février 1970).

LE NOIR SOLEIL DU LANGAGE :
MICHEL FOUCAULT

(publié sous le titre : « Les sciences humaines et la mort de l'homme », in *Etudes,* mars 1969, pp. 344-360).

RELIGION ET SOCIÉTÉ :
LES MESSIANISMES

(publié sous le même titre, in *Etudes,* avril 1969, pp. 608-615).

HISTOIRE ET MYSTIQUE

(publié sous le même titre, in *Revue d'Histoire de la spiritualité* n° 189, t. 48, 1972/1, pp. 69-82).

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

DEUXIÈME PARTIE

FAIRE PARLER DES SILENCES ?

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

TROISIÈME PARTIE

DES REVENANTS

CHAPITRE VI

QUATRIÈME PARTIE

L'AUTRE DU TEXTE

CHAPITRE VII

CONCLUSION : ALTÉRATIONS